فهرست الجزء الأول من المستصفى لحجة الاسلام الامام الغزالي في الأصول

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

﴿ تمت ﴾

﴿ فهرست الجزء الاول من كتاب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للامام محب الله بن عبد الشكور ﴾

صحيفة

صحيفة

﴿ تمت ﴾

لا اله الا الله محمد رسول الله

الجــــزء الاول

من

كتاب المستصفى من علم الاصول للامام حجة الاسلام أبى حامد
محمد بن محمد بن محمد الغزالى ومعه كتاب فواتح الرحموت
للعلامة عبد العلى محمد بن نظام الدين الانصارى
بشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه أيضا
للامام المحقق الشيخ محب الله
ابن عبد الشكور رحمهم
الله ونفعنا بهم
أجمعين

(تنبيـــــه)

(قد وضعنا المستصفى فى صدر الصحيفة ثم أتبعناه فواتح الرحموت
وفصلنا بينهما بجدول فليعلم)

طبع بمعرفة حضرة الفاضل ذى الهمة العلية الشيخ فرج الله زكى الكردى صاحب المكتبة المرزوقية بمصر المحمية وكل من أراد تحصيل هذا الكتاب أو شىء من الكتب المعلن عنها فى آخر هذا المطبوع فليخابر حضرة الشيخ فرج الله المذكور

الطبعة الاولى
بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية
سنة ١٣٢٢
هجريه

ومن يتوكل على الله فهو حسبه

بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله) القوي القادر الولي الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الآخر الذي جعل العقل أربح الكنوز والذخائر والعلم أربح المكاسب والمتاجر وأشرف المعالي والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأحمد الموارد والمصادر فشرفت بإثباته الاقلام والمحابر وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر وتحلت برقومه الاوراق والدفاتر وتقدم بشرفه الاصاغر على الاكابر واستضاءت ببهائه الاسرار والضمائر وتنورت بأنواره القلوب والبصائر واستحقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستصغر في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر حتى تغلغل بضيائه في أعماق الغمضات جنود الخواطر وان كلت عنها النواظر وكشفت عليها الحجب والستائر والصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد أن لم يكن شيئاً مذكورا وهداه الى ما تهيأ به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا وأغرقنا في بحار إفضاله وجوده وأنطق الموجودات بآيات وجوب وجوده لنستدل به على توحيد ذاته وجلالة صفاته ونؤمن به كما هو بأسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه ونثني عليه أكبر أعظم ثنائه ونشهد أن لا اله الا الله ونشهد أن محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا الخلق الى الرحمن بدرا منيرا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى ووصل الى مكان سوى وعلم هنالك علم اللوح والقلم وجاز مقاما لم يصل اليه لواحد من الانبياء قدم ودنا الى ربه الاعلى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فرأى ما لا عين رأت ولا

على

بالاضافة الى الكلام فالكلام هو العلم الاعلى فى الرتبة اذ منه النزول الى هذه الجزئيات فان قيل فليكن من شرط الاصولى والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الكلى الاعلى كيف يمكنه النزول الى الجزئى الاسفل قلنا ليس ذلك شرطا فى كونه أصوليا وفقيها ومفسرا ومحدثا وان كان ذلك شرطا فى كونه عالما مطلقا مليئا بالعلوم الدينية وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية الا وله مباد تؤخذ مسلمة بالتقليد فى ذلك العلم و يطلب برهان ثبوتها فى علم آخر فالفقيه ينظر فى نسبة فعل المكلف الى خطاب الشرع فى أمره ونهيه وليس عليه اقامة البرهان على اثبات الافعال الاختيارية للمكلفين فقد أنكرت الجبرية فعل الانسان وأنكرت طائفة وجود الاعراض والفعل عرض ولا على الفقيه اقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن لله تعالى كلاما قائما بنفسه هو أمر ونهى ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد و ينظر فى نسبة الفعل الى الخطاب فيكون قد قام بمنتهى علمه وكذلك الاصولى يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم ينظر فى وجوه دلالاته وشروط صحته فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فانه مقلد لا محالة فى مبادى علمه الى أن يترقى الى العلم الاعلى فيكون قد جاوز علمه الى علم آخر

(بيان كيفية دورانه على الاقطاب الاربعة) اعلم أنك اذا فهمت أن نظر الاصولى فى وجوه دلالة الادلة السمعية على الاحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الاحكام من الادلة فوجب النظر فى الاحكام ثم فى الادلة وأقسامها ثم فى كيفية اقتباس الاحكام من الادلة ثم فى صفات المقتبس الذى له أن يقتبس الاحكام فان الاحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة فى نفسها ولها مثمر ومستثمر وطريق فى الاستثمار والثمرة هى الاحكام أعنى الوجوب والحظر والندب والكراهة والاباحة والحسن والقبح والقضاء والاداء والصحة والفساد وغيرها والمثمر هى الادلة وهى ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع فقط وطرق الاستثمار هى وجوه دلالة الادلة وهى أربعة اذ الأقوال اما أن تدل على الشئ بصيغتها ومنظومها أو بفحواها ومفهومها او باقتضائها وضرورتها أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها والمستثمر هو المجتهد ولا بد من

(محب الله بن عبد الشكور) مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا فى الشرح (بلغه) بالتشديد (الله) تعالى (الى ذروة الكمال) الذروة العالى من الجبل أو من كل شئ استعاره للمنزلة العالية أو مثل علو المنزلة بعلو الجبل أو شبه الكمال بالجبل وأثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية (ورقاه عن حضيض القال الى قلة الحال) القلة بالضم العالى من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة (ان السعادة) عند الله تعالى للانسان (باستكمال النفس والمادة وذلك) الاستكمال (بالتحقق) أى الصيرورة على اليقين وبه تستكمل النفس (والتخلق) بالاعمال وبه استكمال المادة (وهما بالتفقه فى الدين والتبحر) أى التعمق (عواقف الحق واليقين والسلوك فى هذا الوادى) الذى هو التفقه (انما يتأتى بتحصيل المبادى ومنها علم أصول الاحكام فهو من أجل علوم الاسلام) فان أجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والأصول من بعضها البتة (ألف فى مدحه خطب وصنف فى قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمرى فى تحصيل مطالبه ووكانت نظرى على تحقيق ما آربه فلم تحتجب عنى حقيقته) من حقائق هذا العلم (ولم يخف على دقيقه) من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد فى العجب بنفسه ولعمرى ان العبور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جدا الا لبعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن (ثم لأمر ما) أى عظيم (أردت أن أحرر فيه سفرا) أى دفترا (وافيا) لمسائل هذا الفن (وكتابا كافيا) لطالب هذا العلم (يجمع) ذلك الكتاب (الى الفروع أصولا والى المشروع معقولا) أى كتابا جامعا للاصول العقلية والنقلية ومشتملا على الفروع الفقهية (ويحتوى) ذلك الكتاب (على طريقتى الحنفية والشافعية ولا يميل ميلا ما) قليلا (عن الواقعية) فما ظنك بالميل الكثير وفى هذا أيضا تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شأن خالق القوى والقدر وخلفائه من الرسل الكرام وأوليائه العظام (فجاء) ذلك الكتاب (بفضل الله) تعالى (وتوفيقه كما ترى) فى الحسن والاحتواء أهو (معدن) للمسائل (أم بحر) لها (بل سحر لا يدرى) فانه عديم المثل (وسميته بالمسلم) سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم ألهمنى مالك الملكوت) هو اسم للملك بنسب اليه ايصال النعم (أن تاريخه مسلم الثبوت) أى تاريخ تصنيفه سنة ألف ومائة وتسع (ألا الكتاب مرتب

معرفة صفاته وشروطه وأحكامه فاذا جملة الاصول تدور على أربعة أقطاب القطب الاول فى الاحكام والبداءة بها أولى لانها الثمرة المطلوبة القطب الثانى فى الادلة وهى الكتاب والسنة والاجماع وبها التثنية اذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمر القطب الثالث فى طريق الاستثمار وهو وجوه دلالة الادلة وهى أربعة دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والاقتضاء ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع فى المستثمر وهو المجتهد الذى يحكم بظنه ويقابله المقلد الذى يلزمه اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الاقطاب الاربعة) لعلك تقول أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف يندرج جملتها تحت هذه الاقطاب الاربعة فنقول القطب الاول هو الحكم وللحكم حقيقة فى نفسه وانقسام وله تعلق بالحاكم وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف وبالمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالمظهر له وهو السبب والعلة ففى البحث عن حقيقة الحكم فى نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصفا للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع وفى البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحظور والمندوب والمباح والمكروه والقضاء والاداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الاحكام وفى البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم الا لله وأنه لا حكم للرسول ولا السيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم لغيره وفى البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب الناسى والمكره والصبى وخطاب الكافر بفروع الشرع وخطاب السكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفى البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب يتعلق بالافعال لا بالاعيان وأنه ليس وصفا للافعال فى ذواتها وفى البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعلة والشرط والمحل والعلامة فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الاصول أوردها الاصوليون مبددة فى مواضع شتى لا تتناسب ولا تجمعها رابطة فلا يهتدى الطالب الى مقاصدها ووجه الحاجة الى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه . القطب الثانى فى المثمر وهو الكتاب

على مقدمة فيما يفيد البصيرة) من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى أن هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة (ومقالات) ثلاث (فى المبادى) الكلامية والاحكامية واللغوية (وأصول فى المقاصد) ظاهره يشعر بأن الاصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما سيأتى من قوله أما الاصول فأربعة يأبى عنه فاما أن يؤول ههنا بأن فيه حذفا أى كلام فى أصول حال كونها ثابتة فى المقاصد أو يؤول هنالك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام فان المقاصد أربعة فحذف وأقام دليله مقامه وحمل على الاصل الاول الكتاب مسامحة (وخاتمة فى الاجتهاد ونحوه) من التقليد (أما المقدمة ففى حد أصول الفقه) أى المعرف الجامع المانع ويمكن أن يدرك على حقيقته بناء على تجويز كون المذكور حدا حقيقيا (وموضوعه) الذى يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للشئ لذاته أو لما يساويه (وغايته) المترتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فأشار الى تفسيريه بكلا الاعتبارين فقال (أما حده مضافا) فيتوقف على معرفة حد الاصل الذى هو المضاف والفقه الذى هو المضاف اليه (فالاصل لغة ما يبتنى عليه غيره) بأن يكون مادة له حقيقة كالطين أصل الكوز أو بحسب النظر العامى كالحقيقة يقال لها أصل المجاز (و) الاصل (اصطلاحا الراجح) كما يقال الكتاب أصل بالنسبة الى القياس أى راجح (والمستصحب) كما يقال طهارة الماء أصل (والقاعدة) كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو (والدليل) كما يقال أقيموا الصلاة أصل وجوب الصلاة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحى فى الاربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل ربما ادعى المجاز به فى بعض هذه المعانى لانفهامها بحسب القرينة (أفيد) فى شرح المختصر (أنه اذا أضيف) الاصل (الى العلم فالمراد دليله) لا شك فيه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل فى معناه اللغوى واذا أضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فبهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الاول كما هو الظاهر من كلام المفيد والمصنف فى الحاشية (فن حمل) الاصول ههنا (على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على أن قواعد العلم مسائله لا مباديه) فلو كان الاصل ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هذا خلف ۞ واعلم أنه لا شك فى بعد حمل

والسنة

على محمد رسوله ذى العنصر الطاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاطر المبعوث بشيرا للمؤمنين ونذيرا للكافرين وناسخا بشرعه كل شرع غابر ودين داثر المؤيد بالقرآن المجيد الذى لا يعى له سامع ولا آثر ولا يدرك كنه جزالته ناظم ولا ناثر ولا يحيط بعجائبه وصف واصف ولا ذكر ذاكر وكل بليغ دون ذوق فهم جليات أسراره قاصر وعلى آله وأصحابه وسلم كثيرا كثرة ينقطع دونها عمر العاد الحاصر «(أما بعد)» فقد تناطق قاضى العقل وهو الحاكم الذى لا يعزل ولا يبدل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزكى المعدل بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور ومطية عمل لا مطية كسل ومنزل عبور لا متنزه حبور ومحل تجارة لا مسكن عمارة ومتجر بضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم تقوم الساعة والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم أنجحها وأربحها فانه أيضا من العمل ولكنه عمل القلب الذى هو أعز الاعضاء وسعى العقل الذى هو أشرف الاشياء لانه مركب الديانة وحامل الامانة اذ عرضت على الارض والجبال والسماء فأشفقن من حملها وأبين أن يحملنها غاية الاباء (ثم العلوم ثلاثة) عقلى محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب اليه كالحساب والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم فهى بين ظنون كاذبة (١) لائقة وان بعض الظن اثم وبين علوم صادقة لا منفعة لها ونعوذ بالله من علم لا ينفع وليست المنفعة فى الشهوات الحاضرة والنعم الفاخرة فانها فانية داثرة بل النفع ثواب دار الآخرة * ونقلى محض كالاحاديث والتفاسير والخطب فى أمثالها يسير اذ يستوى فى الاستقلال بها الصغير والكبير لان قوة الحفظ كافية فى النقل وليس فيها مجال للعقل وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأى والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فانه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبنى على محض التقليد الذى لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ولاجل شرف علم الفقه وسببه وفر الله دواعى الخلق على طلبه وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شانا وأكثرهم أتباعا وأعوانا فتقاضانى فى عنفوان شبابى اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة والاولى أن أصرف اليه من مهلة

أذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمنت وحاز مكانة عالية على مكانة الاولين والآخرين وكان نبيا وآدم بين الماء والطين فيا ناظم الوجود ويا خالق الخير والجود ويا مالك الملك والملكوت ويا واهب الجبروت والناسوت صل عليه صلاة تغنيه وترضيه وعلى آله الذين وهبوا المنازل الشريفه والمقامات الرفيعه وأصحابه الذين حازوا السبق فى نصرة الشريعة الغراء والحنيفية السمحة البيضاء الباذلين أنفسهم فى سبيل الله لاعلاء الدين والايمان وهدم بنيان الكفر والطغيان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لاعلاء كلمة الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم فى استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال فى تبيان الحلال والحرام وأفض على برحمتك العلوم الدقيقه والاعمال المرضية الشريفه وهب لى أكرم الايمان ويوم لقائك عاملنى باحسان وسل على حبيبك وآله وأصحابه الكرام وأنزل عليه وعليهم السلام «(أما بعد)» فيقول العبد الضعيف المفتقر الى رحمته القويه عبد العلى محمد بن نظام الدين محمد من القبيلة الانصاريه عاملهما الله تعالى باحسان وتجلى الرب عليهما يوم القيامة باسم الرحمن ان كمال أعيان الانسان ومن هو أشرف موجودات الاعيان اكتحال عين بصيرته بكحل العلوم الحقيقيه والتحلى بسره بالمعارف اليقينيه وذا لا يحصل الا باتباع الشريعة الغراء والاقتداء بالحنيفية السمحة البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام وتكميل القوة العملية بأعمال تهدى الى دار السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام الفرعيه واستخراج القواعد الفقهية الشرعيه ولا يتيسر السلوك فى هذا الوادى الا بالتزود بالمبادى ومن بينها علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول أجل الفنون قدرا وأدق العلوم سرا عظيم الشان باهر البرهان أكثرها الفضائل جمعا وفى تخريج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به فى الاسرار الربانية بصيرا وعلى حل غوامض القرآن قديرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم يظفر على حل مشكلاته الا واحد بعد واحد من الاذكياء ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصبا وكانت مطايا عقولهم السارية تعبا ولم يصل الى كنه أسراره الا من غرق فى بحار

---

(١) قوله لائقة كذا فى الاصول بهمزة قبل القاف من اللياقة وانظر كتبه مصححه

العمر صدرا وأن أخص به من متنفس الحياة قدرا فصنفت كتبا كثيرة فى فروع الفقه وأصوله ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ومعرفة أسرار الدين الباطنة فصنفت فيه كتبا بسيطة ككتاب احياء علوم الدين ووجيزة ككتاب جواهر القرآن ووسيطة ككتاب كيمياء السعاده ثم ساقنى قدر الله تعالى الى معاودة التدريس والافاده فاقترح على طائفة من محصلى علم الفقه تصنيفا فى أصول الفقه أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق والى التوسط بين الاخلال والاملال على وجه يقع فى الفهم دون كتاب تهذيب الاصول لميله الى الاستقصاء والاستكثار وفوق كتاب المنخول لميله الى الايجاز والاختصار فأجبتهم الى ذلك مستعينا بالله وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعانى فلا مندوحة لاحدهما عن الثانى فصنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب يطلع الناظر فى أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه فكل علم لا يستولى الطالب فى ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلا مطمع له فى الظفر بأسراره ومباغيه وقد سميته ﴿ كتاب المستصفى من علم الاصول ﴾ والله تعالى هو المسؤل لينعم بالتوفيق ويهدى الى سواء الطريق وهو باجابة السائلين حقيق

(صدر الكتاب) اعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قد رتبناه وجمعناه فى هذا الكتاب وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد والاقطاب هى المشتملة على لباب المقصود ولنذكر فى صدر الكتاب معنى أصول الفقه وحده وحقيقته أولا ثم مرتبته ونسبته الى العلوم ثانيا ثم كيفية انشعابه الى هذه المقدمة والاقطاب الاربعة ثالثا ثم كيفية اندراج جميع أقسامه وتفاصيله تحت الاقطاب الاربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا

﴿ بيان حد أصول الفقه ﴾ اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولا معنى الفقه والفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع يقال فلان يفقه الخير والشر أى يعلمه ويفهمه ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الثابتة لافعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفى ونحوى ومحدث ومفسر بل

فيه القويم وأتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيها كتب شريفه وصحف أنيقه ودفاتر مبسوطه ومختصرات مضبوطه وكان كتاب المسلم من بينها مختصرا مؤسسا على قواعد المعقول واقعا فى معارك الفحول وتلقى من بينها بالقبول حتى طارت به الى الآفاق الدبور والقبول وكان يختلج فى صدرى أن أشرحه شرحا يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب بيد أنه كان يعوقنى عن ذلك ما شاهدت فى الطلاب يطلبونه من تكاسل العزائم ومضاء عجزهم كأنه نيطت عليهم التمائم وأن رياض العلوم صارت ناضبة الماء ذاهبة الرواء ولم تبق أزهارها زاهره وأنوارها باهره وظهر الاقوام الذين اتخذوا العلم ظهريا وتصدى للرياسة الذين ظنوه شيأ فريا وغلبت الجهله وهلكت الكمله حتى طارت بالعالمين العنقاء وبقى من ليس العليل منهم شفاء ثم لما تأملت بامعان النظر ووجهت عنان الفكر رأيته وسيلة يوم الجزاء عند من يجلس بين العالمين للقضاء فالمرجو من رحمته التى سبقت غضبه أن يدخلنى فى بحار كرمه من عقبه والمأمول من الكرامه أن يعفو ما فرطت من الجهالة فأجمعت قصدى وبالغت جهدى الى أن شرعت فى المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود سائلا ومتضرعا الى الله تعالى أن يعصمنى عن الخطا وأكون فى انجاز وعدى أصدق من القطا متشبثا بأذيال رسوله الكريم الذى فيضه عميم هو كاسمه محمد ومحمود لولاه لما ظهر من الله الجود بافاضة الوجود على حقائق كل موجود وآله وأصحابه الذين هم خلفاؤه فى اقامة الدين وتخلق اليه داعين وصلاة الله تعالى وسلامه عليه وعليهم أجمعين ومستمدا من الذين حازوا قصبات السبق فى التحقيق وعلوا سموات التدقيق وتنوروا بالانوار الالهيه وتخلقوا بالاخلاق الربانيه وسافرت أرواحهم فعرجت أفلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل لحظة بين يدى الرحمن وتجلى الله تعالى عليهم باسم المنان قائلا

فسيروا على سيرى فانى ضعيفكم * وراحلتى بين الرواحل ظالع

لاسيما من هو بحر المعارف والاسرار وعن وجه المسائل كاشف الاستار جل سعيه تنقيد الاحاديث النبويه وتعليم ما جاء من الحضرة المصطفويه الذى عرج معارج الارتقاء فى تقويم علوم الاهتداء الذى كاسمه حماد بن سليمان عليه الرحمة

يختص بالعلماء بالاحكام الشرعية الثابتة للافعال الانسانية كالوجوب والحظر والاباحة والندب والكراهة وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله ولا يخفى عليك أن للافعال أحكاما عقلية أى مدركة بالعقل ككونها أعراضا وقائمة بالمحل ومخالفة للجوهر وكونها أكوانا حركة وسكونا وأمثالها والعارف بذلك يسمى متكلما لا فقيها وأما أحكامها من حيث انها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب اليها فانما يتولى الفقيه بيانها فاذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الاحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الاحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل فان علم الخلاف من الفقه أيضا مشتمل على أدلة الاحكام ووجوه دلالتها ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسئلة النكاح بلا ولي على الخصوص ودلالة آية خاصة في مسئلة متروك التسمية على الخصوص وأما الاصول فلا يتعرض فيها لاحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال بل يتعرض فيها لاصل الكتاب والسنة والاجماع ولشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجوه دلالتها الجملية اما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها لمسئلة خاصة فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه وقد عرفت من هذا أن أدلة الاحكام الكتاب والسنة والاجماع فالعلم بطرق ثبوت هذه الاصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

(بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم) اعلم أن العلوم تنقسم الى عقلية كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا والى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن أعني علم القلب وتطهيره عن الاخلاق الذميمة وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم الى كلية وجزئية فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية لان المفسر لا ينظر الا في معنى الكتاب خاصة والمحدث لا ينظر الا في طريق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا ينظر الا في أحكام أفعال المكلفين خاصة والأصولي لا ينظر الا في أدلة الاحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الاشياء وهو الموجود فيقسم الموجود أولا الى قديم وحادث ثم يقسم المحدث الى جوهر وعرض

والغفران وجعل الله مسكنه بحبوحة الجنان استاذ امام العصر وحيد زهاد الدهر الذي كان رأيه صدقا وهدى وجل سعيه الورع والتقى مؤيدا من الله تعالى بأنواع المنن مميز البدع من السنن ناصر السنة (١) الشرفاء مقيم القواعد الشريعة البيضاء ممهد مباني المسائل مؤسس القواعد بالدلائل لما أيد الدين بالحجج الشريفة صار بين الناس أبا حنيفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الطريقة نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره وأذاقنا بمنه بره وقد كان فيما مضى شرحه من جمع بين العلوم الخفية والجلية وفاز بالكمالات الدينية ووصل فيما بين المتأخرين الى كمال السابقين وحاز تحقيقات قوية وتدقيقات أنيقة صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو والدي نسبا وعلما جزاه الله تعالى عني أحسن الجزاء وأوصله مقاما لا يبلغه واحد من العرفاء فجعلت شرحي محتويا على زبدة ما فيه وخلاصة ما هو اياه حاويه وأضفت اليه ما استفدت من اشارات المحققين وتلويحات المدققين وما منّ الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما ألقي على قلبي من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وتركت طريقة المجادلين الذين يخدمون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني وأوردت حل بعض عبارات الامام الأجل والشيخ الاكمل رئيس الأئمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه أغر من الصبح الصادق واسمه يخبر عن علوه على كل حاذق ذلك الامام الالمعي فخر الاسلام والمسلمين علي البزدوي برد الله مضجعه ونور مرقده وتلك العبارات كأنها صخور مركوزة فيها الجواهر وأوراق مستورة فيها الزواهر تحيرت أصحاب الاذهان الثاقبة في أخذ معانيها وقنع الغائصون في بحارها بالاصداف عن لآليها ولا أستحيي من الحق وأقول قول الصدق ان حل كلامه العظيم لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم وأتى الله تعالى وله قلب سليم وأنا أسأل الله مجيب الدعوات مفيض الخير والبركات أن يعصمني من الخطا والخلل وعن القصور والزلل وأن يريني ما فيه كما هو عليه وأن يغرقني في بحار رحمة من لديه وأن يسهل على صعابه ويميز عن قشره لبابه وأن يجعل لي الثناء الجميل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي انك أنت المولى

---

(١) قوله الشرفاء كذا في النسخ وانظر من أي الصيغ هو وما معناه كتبه مصححه

ثم يقسم العرض الى ما تشترط فيه الحياة من العلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين أن اختلافها بالانواع أو بالأعراض ثم ينظر فى القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث بل لابد أن يكون واحدا وأن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تجب له وبأمور تستحيل عليه وأحكام تجوز فى حقه ولا تجب ولا تستحيل ويفرق بين الجائز والواجب والمحال فى حقه ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائز وأنه لجوازه افتقر الى محدث وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا الجائز واقع عند هذا ينقطع كلام المتكلم وينتهى تصرف العقل بل العقل يدل على صدق النبى ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبى بالقبول ما يقوله فى الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى أيضا باستحالته فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بادراكه اذ لا يستقل العقل بادراك كون الطاعة سببا للسعادة فى الآخرة وكون المعاصى سببا للشقاوة لكنه لا يقضى باستحالته أيضا ويقضى بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه فاذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام فقد عرفت من هذا أنه يبتدئ نظره فى أعم الاشياء أولا وهو الموجود ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل الذى ذكرناه فيثبت فيه مبادى سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر فى تفسيره ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة فينظر فى طرق ثبوتها والفقيه يأخذ واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر فى نسبته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة ويأخذ الاصولى واحدا خاصا وهو قول الرسول الذى دل المتكلم على صدقه فينظر فى وجه دلالته على الاحكام اما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه ولا يجاوز نظر الاصولى قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله والادلة هى الكتاب والسنة والاجماع فقط وقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما يثبت صدقه وكونه حجة فى علم الكلام فاذا الكلام هو المتكفل باثبات مبادى العلوم الدينية كلها فهى جزئية

وأنت النصير وأنت حسبى ونعم الوكيل * (بسم الله الرحمن الرحيم) أبتدئ (الحمد لله الذى نزل) * على ما تقتضيه الحكمة (الآيات) وهى قطعة من كلام الله تعالى (وأرسل البينات) أى الكلمات البينة الواضحة وهى الآيات المحكمة والسنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل الريب والارتياب (فطلع) من الطلوع أو التطليع (الدين) بالرفع أو النصب (وطبع اليقين) يحتمل الوجهين (ربنا لك الحقيقة) أى الواقعية (حقا) لانك الكائن بنفسك (وكل من سواك (مجاز) فى الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك فهم الباطلون فى حدود أنفسهم (ولك الامر) لا لغيرك (تحقيقا) فانك مالك كل شئ (وكل) من العالم (مجاز) فى تملك بعض الامور ويحتمل أن يراد بالامر القول المخصوص والمعنى أنك الآمر حقيقة لان العلو والمجد لك وكل من سواك من أولى الامر آمرون من اجازتك بل علوهم من علوك لانهم عالون باعلائك فأمرهم أمرك (أعنة المبادى بيديك) فانك مسبب الاسباب (ونواصى المقاصد مقبوضة اليك) فانك لا غيرك معطى المقاصد ولا يخفى ما فى هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية (فأنت المستعان) لا غيرك فى كل الامور (وعليك التكلان) لا على غيرك فانك الكافى مهمات أمورنا (والصلاة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم) كما روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال بعثت لأتمم مكارم الأخلاق (بالطريق الامم) أى الوسط فان شريعته عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الافراط والتفريط (المبعوث بجوامع الكلم الى أفهام الامم) اختلفوا فى تفسير جوامع الكلم التى خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى أجمع لتقع دعوته الى جميع أسمائه وصفاته ابتداء وتفصيله فى فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء وأهل الاصول الكلام الجامع لانواع الاحكام (وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول) فانهم الهادون (سيما الاربعة الاصول) فى دلالة العقول الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم وأبقانا على محبتهم (أما بعد فيقول الشكور) لا يخفى ما فيه فانه تعالى قال مخاطبا لسليمان اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور ولعله أراد به الشاكر مجازا واختار هذا المجاز ليحصل به التجنيس مع الشكور الثانى وكذا لا يخفى ما فى قوله (الصبور) ولعله أراد الصابر وانما اختاره رعاية للسجع

والسنة والاجماع وفى البحث عن أصل الكتاب يتبين حد الكتاب وماهو منه وماليس منه وطريق اثبات الكتاب وأنه التواتر فقط وبيان مايجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز وعربية وعجمية وفى البحث عن السنة يتبين حكم الاقوال والافعال من الرسول وطرق ثبوتها من تواتر وآحاد وطرق روايتها من مسند ومرسل وصفات رواتها من عدالة وتكذيب الى تمام كتاب الاخبار ويتصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ فانه لا يرد الا عليهما وأما الاجماع فلا يتطرق النسخ اليه وفى البحث عن أصل الاجماع تتبين حقيقته ودليله وأقسامه واجماع الصحابة واجماع من بعدهم الى جميع مسائل الاجماع ((القطب الثالث في طرق الاستثمار وهي أربعة)) الاولى دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق النظر في صيغة الامر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر في كتاب الاوامر والنواهي والعموم والخصوص نظر في مقتضى الصيغ اللغوية وأما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضاؤه فيتضمن جملة من اشارات الالفاظ كقول القائل أعتق عبدك عني فتقول أعتقت فانه يتضمن حصول الملك للملتمس ولم يتلفظا به لكنه من ضرورة ملفوظهما ومقتضاه وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يدل على الجائع والمريض والحاقن بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس وينجر الى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه ((القطب الرابع في المستثمر)) وهو المجتهد وفي مقابلته المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه والقول في تصويب المجتهدين وجملة أحكام الاجتهاد فهذه جملة ماذكر في علم الاصول وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه الاقطاب الأربعة

((بيان المقدمة ووجه تعلق الاصول بها)) (اعلم) أنه لما رجع حد أصول الفقه الى معرفة أدلة الاحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل والحكم فقالوا اذا لم يكن بد من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الاقطاب الاربعة فلا بد أيضا من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعني العلم ثم العلم المطلوب لا وصول اليه الا بالنظر فلا بد من معرفة النظر فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الامور ولكن انجر بهم الى اقامة الدليل على اثبات العلم على منكريه من

الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة بجعل الاضافة لادنى ملابسة أي مسائل لها تعلق بالفقه وحينئذ لا ترد العلاوة (ثم هذا العلم) أي علم الاصول (أدلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية) المختصة بمسئلة مسئلة (على أحكامها) لانه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة أصولية معينة أو مندمجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها (كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة) فاذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأمورة من الله تعالى وكل ما هو مأمور منه تعالى فهو واجب (لان الامر للوجوب) فهذه الكبرى مأخوذة من مسئلة أصولية ثم انه لا بد في صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهي كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساو ولا مؤول فهو واجب فلا بد لاتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرر بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكاة مأمورة لكانت واجبة والمقدم حق فالزكاة واجبة فالملازمة مأخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا أن لعلم الاصول خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره أما المنطق فنسبته الى الفلسفة والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج ولا توجد مقدمة دليلهما من مسئلة منطقية وربما يشكل بمباحث القياس فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه كيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم أمر آخر معه لكن ليس لك أن تخبط فان القياس لا يفيد حكما شرعيا الا باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به فحينئذ لا يثبت حكم شرعي الا بأن هذا الحكم أدى اليه القياس وكل ما أدى اليه القياس فهو من الله ثابت فالقضية الثانية مأخوذة من الاصول وأما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد أن هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخا أولا وغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما يتراءى وروده من أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا الا أن ندعي وقوعها بعينها بل أعم منه ومن المأخوذ به

السوفسطائية واقامة الدليل على النظر على منكرى النظر والى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام وانما أكثر فيه المتكلمون من الاصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة كما حمل حب اللغة والنحو بعض الاصوليين على مزج جملة من النحو بالاصول فذكروا فيه من معانى الحروف ومعانى الاعراب جملا هى من علم النحو خاصة وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ماوراء النهر كأبى زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالاصول فانهم وان أوردوها فى معرض المثال وكيفية اجراء الاصل فى الفروع فقد أكثروا فيه وعذر المتكلمين فى ذكر حد العلم والنظر والدليل فى أصول الفقه أظهر من عذرهم فى اقامة البرهان على اثباتها مع المنكرين لان الحديث فى النفس صورهذه الامور ولا أقل من تصورها اذا كان الكلام يتعلق بها كما أنه لا أقل من تصور الاجماع والقياس لمن يخوض فى الفقه وأما معرفة حجية الاجماع وحجية القياس فذلك من خاصية أصول الفقه فذكر حجية العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام الى الاصول كما أن ذكر حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد فى الفقه استجرار الاصول الى الفروع وبعد أن عرفناك اسرافهم فى هذا الخلط فانا لا نرى أن نخلى هذا المجموع عن شئ منه لان الفطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم فى جملة العلوم من تعريف مدارك العقول وكيفية تدرجها من الضروريات الى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها وحججها تبيينا بليغا تخلو عنه مصنفات الكلام

(مقدمة الكتاب)

نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيق وشرط البرهان الحقيق وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه فى كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هى مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه

انفرادا أومنها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك أن حاجة الفقه الى الاصول أشد (وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم) وذلك ظاهر وأما ما ذكره المصنف بقوله (فان الدلائل التفصيلية) الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة (بموادها وصورها من أفراد موضوع مسائل الاصول) فان الدليل التفصيلى لوجوب الزكاة آتوا الزكاة من أفراد الامر ولحرمة الربا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة من أفراد النهى (بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية) فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها معروضة للمعقولات الثانية التى لا تعرض الا لما فى الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما تكون موجودة فى الخارج ففيه شئ لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها أن صيغة الامر للوجوب فليس آتوا الزكاة فرد الموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النهى للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهى هذا والحق ما قررناه سابقا (والفقه حكمة) أى أمر واقعى (فرعية) متفرعة على الايمان بالذات والصفات والثواب والمعاد (شرعية) ثابتة بادلة شرعية (فلا يقال على) فقه (المقلد لتقصيره عن الطاقة) فلا يكون فى تقليده مستحقا للمدح والفقه قد مدح فى كلام الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فاذا ما حصل له تقليد الايسمى فقها وحينئذ سقط ما يظن فى بادئ الرأى أنه لا دخل لحديث التقصير وأنه ان أخذ فى مفهومه العلم من الادلة فيخرج والا لا (والتخصيص بالعمليات) التى هى العمليات المتعلقة بالجوارح (احترازا عن التصوف) الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره (حديث محدث) لم يكن هذا فى عصر الصحابة والتابعين ولا غاية فى تغيير الاصطلاح أيضا فالاليق أن يكون الفقه عاما لاعمال الجوارح والقلب (نعم الاحتراز عن الكلام) وان كان حديثا محدثا أيضا ولم يكن بين الصحابة والتابعين ولهذا سماه الامام فقها أكبر وعرف الفقه بما يعمه أيضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه (عرف معروف) بين المتأخرين فلا بأس باخراجه (وعرفوه) أى الفقه (بأنه العلم بالاحكام الشرعية) الظاهر أنه أريد به وقوع النسبة أولا وقوعها فحينئذ الاحكام احتراز

﴿ بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان ﴾ (اعلم) أن ادراك الامور على ضربين ادراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر مايدل عليه بالاسامى المفردة الثانى ادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض بالنفى أو الاثبات وهو أن تعلم أولا معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما أيضا أمران مفردان ثم تنسب مفردا الى مفرد بالنفى أو الاثبات كما تنسب القدم الى العالم بالنفى فتقول ليس العالم قديما وتنسب الحدوث اليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الاخير هو الذى يتطرق اليه التصديق والتكذيب وأما الاول فيستحيل فيه التصديق والتكذيب اذ لا يتطرق التصديق الا الى خبر وأقل ما يتركب منه جزآن مفردان وصف وموصوف فاذا انسب الوصف الى الموصوف بنفى أو اثبات صدق أو كذب فأما قول القائل حادث أو جسم أو قديم فأفراد ليس فيها صدق ولا كذب ولا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين فان حق الامور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها اذ الالفاظ مثل المعانى فحقها أن تحاذى بها المعانى وقد سمى المنطقيون معرفة المفردات تصورا ومعرفة النسبة الخبرية بينهما تصديقا فقالوا العلم اما تصور واما تصديق وسمى بعض علمائنا الاول معرفة والثانى علما تأسيا بقول النحاة فى قولهم المعرفة تتعدى الى مفعول واحد اذ تقول عرفت زيدا والظن يتعدى الى مفعولين اذ تقول ظننت زيدا عالما ولا تقول ظننت زيدا ولا ظننت عالما والعلم من باب الظن فتقول علمت زيدا عدلا والعادة فى هذه الاصطلاحات مختلفة واذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة فى الالقاب فنقول الآن ان الادراكات صارت محصورة فى المعرفة والعلم أو فى التصور والتصديق وكل علم تطرق اليه تصديق فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان أى تصوران فان من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث ومعرفة المفردات قسمان أولى وهو الذى لا يطلب بالبحث وهو الذى يرتسم معناه فى النفس من غير بحث وطلب كلفظ الوجود والشئ وككثير من المحسوسات ومطلوب وهو الذى يدل اسمه منه على أمر جلى غير مفصل ولا مفسر فيطلب تفسيره بالحد

عن التصورات الساذجة والشرعية أى ماثبت به احترازا عن نحو السماء كرة والنار محرقة وغير ذلك نخرج الكلام ويمكن أن يراد به الحكم الشرعى الذى هو أثر الخطاب لا نفس الخطاب كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعية زائدا فان الحكم الشرعى المركب معناه ذلك (عن أدلتها التفصيلية) أى العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسئلة مسئلة احترز به عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح ثم الرسم جمعا ومنعا (وأورد) على الرسم المذكور (ان كان المراد) بالاحكام الشرعية (الجميع فلا ينعكس) لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالامام أبى حنيفة والامام مالك (لثبوت لاأدرى) عن الامام فى الدهر منكرا والامام مالك فى ست وثلاثين مسئلة (أو) كان المراد بالاحكام الشرعية (المطلق) أى مطلق الاحكام وان قلت (فلا يطرد) الرسم (لدخول) معرفة (المقلد العالم) بعض المسائل بالدليل (وأجيب) باختيار الشق الاول و (بأنه) بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الاحكام و (لا يضر لاأدرى لان المراد الملكة) كما عرفت وهى لا تستلزم الحصول بالفعل (فيجوز التخلف) لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثانى والتزام أن معرفة المقلد بعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها فان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتأمل وما قال صدر الشريعة التهيؤ البعيد حاصل لكل أحد حتى للمقلد بل العامى والقريب غير مضبوط ففيه أنها مفسرة بالقوة التى بها يتمكن الانسان أن يحصل معرفة كل حكم أراد وهذا القدر مضبوط فتدبر (و) أجيب أيضا باختيار الشق الثانى والقول (بأن المراد بالادلة الامارات) والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل فى الطريق لان مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع (وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا) لا حظ للمقلد فيه (وأما المقلد فمستنده قول مجتهده) فما يفتى به المجتهد يعمل به (لا ظنه) أى ظن المقلد مستندا (ولا ظنه) أى ظن المجتهد فحينئذ لا يختل الطرد لانه يخرج معرفة المقلد حينئذ اذ ليس له علم بوجوب العمل هذا وظنى أنه لا يندفع به الاشكال فانه سيجىء أن الاجتهاد متجزئ والكلام فى المقلد الذى حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن أمارته فان العمل عليه بمقتضى ظنه واجب

وكذلك العلم ينقسم الى أولى كالضروريات والى مطلوب كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا يقتنص الا بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق اليه التصديق والتكذيب لا يقتنص الا بالبرهان فالبرهان والحد هو الآلة التي بها يقتنص سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مشتملة على دعامتين دعامة في الحد ودعامة في البرهان

(الدعامة الاولى في الحد) ويجب تقديمها لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات وتشتمل على فنين فن يجري مجرى القوانين وفن يجري مجرى الامتحانات لتلك القوانين (الفن الاول في القوانين) وهي ستة القانون الاول ان الحد انما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله لا محالة مطلوب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أمهات المطالب أربع (المطلب الاول ما يطلب بصيغة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران اما أصل الوجود كقولك هل الله تعالى موجود أو يطلب حال الموجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر وهل الله تعالى متكلم وآمر وناه (المطلب الثاني ما يطلب بصيغة ما) ويطلق لطلب ثلاثة أمور الاول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الخمر اذا كان يعرف لفظ الخمر الثاني أن يطلب لفظ محرر جامع مانع يتميز به المسؤل عنه من غيره كيفما كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن حقيقة ذاته أو حقيقة ذاته كما سيأتي الفرق بين الذاتي والعرضي كقول القائل ما الخمر فيقال هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الحموضة ويحفظ في الدن والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر والثالث أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كمن يقول ما الخمر فيقال هو شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقته ثم يتبعه لا محالة التمييز واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الاوجه الثلاثة بالاشتراك فلنخترع لكل واحد اسما ولنسم الاول حدا لفظيا اذ السائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ولنسم الثاني حدا رسميا اذ هو مطلب مرتسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء ولنسم الثالث حدا حقيقيا اذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشيء وهذا الثالث شرطه أن يشتمل

أيضا (فاعرف الفرق) بين المجتهد ومقلده (حتى لا تقل مثل) قول (من قال كما أن مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده) فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من الامارة (فهما سيان) فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر أن الكلام في المقلد المميز لا العامي وهو الذي يقول ان ظن مجتهدي الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب علي فالمقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى أن يجاب بأن المراد ظن يوجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالامارة موجبا للعمل فانه شأن المجتهد والحق أنه لا يسقط بجتهد البعض بهذا الجواب أصلا (نعم) يرد عليه أنه (يلزم أن يكون) الفقه حينئذ (عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها) وبطلانه ضروري (الا أن يقال انه رسم فيجوز باللوازم) كما هو شأن الرسوم (وفيه ما فيه) فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما العلم بالاحكام في الوجود لكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به أيضا اللهم الا أن يجوز الرسم بالمباين (ومن ههنا) أي مما بين من حاصل الرسم (علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون) أي أكثره (فكيف يكون علما) فلا يصدق التعريف على أكثر أفراد المعرف ووجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعبأ بالمخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا أنكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الاشخاص كما سيجيء في بحث الامر ان شاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع وللجواب تحرير آخر وهو أن الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم وجوب العمل بقول المجتهد وهذا حكم أيضا فقد علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل اما يعلمه ضرورة من الدين أو بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما أورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي أشار اليها بقوله (على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور أيضا) فيتناول الظن واليقين وهو المراد في تعريف الفقه فلا ايراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول

على جميع ذاتيات الشئ فانه لوسئل عن حد الحيوان فقيل جسم حساس فقد جيء بوصف ذاتى وهو كاف فى الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضاف اليه المتحرك بالارادة فان كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين فأما المرتسم الطالب للتمييز فيكتفى بالحساس وان لم يقل انه جسم أيضا (المطلب الثالث ما يطلب بصيغة لم) وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ماسيأتى حقيقته (المطلب الرابع ما يطلب بصيغة أى) وهو الذى يطلب به تمييز ما عرف جملته عما اختلط به كما اذا قيل ما الشجر فقيل انه جسم فينبغى أن يقال أى جسم هو فيقول نام وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فداخل فى مطلب هل والمطلوب به صفة الوجود

(القانون الثانى) ان الحاد ينبغى أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وذلك غامض فلابد من بيانه فنقول المعنى اذا نسب الى المعنى الذى يمكن وصفه به وجد بالاضافة الى الموصوف اما ذاتيا له ويسمى صفة نفس واما لازما ويسمى تابعا واما عارضا لا يبعد أن ينفصل عنه فى الوجود ولابد من اتقان هذه النسبة فانها نافعة فى الحد والبرهان جميعا أما الذاتى فانى أعنى به كل داخل فى ماهية الشئ وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد والجسمية للفرس والشجر فان من فهم الشجر فقد فهم جسما مخصوصا فتكون الجسمية داخلة فى ذات الشجرية دخولا به قوامها فى الوجود والعقل لو قدر عدمها لبطل وجود الشجرية وكذا الفرس ولو قدر خروجها عن الذهن لبطل فهم الشجر والفرس من الذهن وما يجرى هذا المجرى فلابد من ادراجه فى حد الشئ فمن يحد النبات يلزمه أن يقول جسم نام لامحالة وأما اللازم فما لا يفارق الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس فان هذا أمر لازم لا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجارى العادات باللزوم ويعتقده ولكنه من توابع الذات ولوازمه وليس بذاتى له وأعنى به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك له اذ الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل يفهم الجسم الذى هو أعم منه وان لم يخطر بباله ذلك وكذلك كون الارض مخلوقة وصف لازم للارض لا يتصور مفارقته له ولكن فهم الارض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الارض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان فانا نعلم أولا حقيقة

الظن أيضا لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والاحرى أن يقول مستعمل فيه استعمالا شائعا فلا بأس بارادة هذا المعنى (وبعضهم) وهو الامام صدر الشريعة (جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط) وعلى هذا يندفع الايرادان أما الاول فلانا نختار شقا ثالثا وهو أن المراد البعض المعين الذى هو القطعيات فلا ايراد وأما الثانى فلان الفقه حينئذ علم قطعى (ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية) كالقياس وخبر الواحد (وهى كثيرة ألا ترى أن السنة المتواترة قليلة جدا) وكذا الاجماعات فالقطعيات أقل القليل فان قلت انه يلتزم خروجها قال (والتزام ذلك التزام بلا لزوم) من جهة ولعل حجته أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وأقله أنه لا يصلح للمدح عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم أنه علم قطعى ثم انهم اذ لم يطلقوا الفقيه الا على من له ملكة الاستنباط علم أن مقارنتها أيضا معتبرة فى الفقه الممدوح والكلام فيه (وجعل العمل داخلا فى تحديد هذا العلم) أى الفقه (كما ذهب اليه بعض مشايخنا) وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى (بعيد جدا) عن الصواب لان الفقه أحد أنواع العلوم المدونة وأيضا يلزم أن لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هذا واعلم أنه ليس الكلام فى أن الفقه فى الاصطلاح ماهو فانه قليل الجدوى ولكل مصطلح أن يصطلح على ماشاء فلا كلام على أحد بل الكلام فى أن الفقه الذى مدح فى كلام الشارع والصحابة والتابعين ماهو وحينئذ الحق مع الامام فخر الاسلام فان المدح لا يستحقه الفاسق فلابد من اعتبار العمل ولا شناعة فى التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم يعد أحد الحجاج فقيها مع كونه عارفا للاحكام هذا واعلم أنه رضى الله تعالى عنه قال والنوع الثانى علم الفروع وهو الفقه وانه ثلاثة أقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثانى اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه فتحير المحصلون فى فهمه فان أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع وآخره يدل على أن العلم فقط أيضا فقه بل العمل وحده وحرر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء له فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن أن يكون مراده أن الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع

الجسم ثم نطلب بالبرهان كونه مخلوقا ولا يمكننا أن نعلم الارض والسماء مالم نعلم الجسم وأما العارض فأعني به ماليس من ضرورته أن يلازم بل يتصور مفارقته إما سريعا كحمرة الخجل أو بطيأ كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الزنجي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم وأما كون الارض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس فانه ملازم لا تتصور مفارقته ومن مثارات الاغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فانهما مشتركان في استحالة المفارقة واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعلاوة على هذا العلم غير ممكن وقد استقصيناه في كتاب معيار العلم فاذا فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقي الا الذاتيات وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته وأعني بالماهية مايصلح أن يقال في جواب ماهو فان القائل ماهو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الا الذاتي والذاتي ينقسم الى عام ويسمى جنسا والى خاص ويسمى نوعا فان كان الذاتي العام لا أعم منه سمي جنس الاجناس وان كان الذاتي الخاص لا أخص منه سمي نوع الانواع وهو اصطلاح المنطقيين ولنصالحهم عليه فانه لا ضرر فيه وهو كالمستعمل أيضا في علومنا ومثاله أنا اذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم والجسم ينقسم الى نام وغير نام والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان وغير عاقل فالجوهر جنس الاجناس اذ لا أعم منه والانسان نوع الانواع اذ لا أخص منه والنامي نوع بالاضافة الى الجسم لانه أخص منه وجنس بالاضافة الى الحيوان لانه أعم منه وكذلك الحيوان بين النامي الاعم والانسان الاخص فان قيل كيف لا يكون شيء أعم من الجوهر وكونه موجودا أعم منه وكيف لا يكون شيء أخص من الانسان وقولنا شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وخياط أخص منه قلنا لم نعن في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط بل عنينا الاعم الذي هو ذاتي للشيء أي داخل في جواب ماهو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وخرج عن كونه مفهوما للعقل وعلى هذا الاصطلاح فالموجود لا يدخل في الماهية اذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن بيانه اذا قال القائل ماحد المثلث فقلنا شكل يحيط به ثلاثة أضلاع أو قال ماحد المسبع فقلنا

والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين أو أعم فقه مطلق أي فرد كامل والا أي وان لم يكن مقارنا له بل يكون علما فقط ولم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه أي فرد ناقص وحينئذ لا يرد خروج فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتج الى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال الخاج الاحكام من الادلة غير ظاهر فلا يقوم دليلا ولا بعد في ممدوحية الفاسق من جهة العلم فانه ممدوح من وجه فتأمل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي أراد أن يشرع في حد المعنى اللقبي فقال (وأما) حده (لقبا فهو علم بقواعد) أي قضايا كلية يتعرف بها أحوال أفراد الموضوعات (يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها) توصلا قريبا كما يتبادر من الباء فخرج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو ملازمة عند تطبيق الادلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت أيضا أن أمثال الاجماع لا ينسخ والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص لها دخل في أخذ تلك الكبرى أو الملازمة فلا تخرج عنه (قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة أو ادراكاتها) فان أخذت المسائل المناسبة بوجه تسمى بعلم وبوجه آخر تسمى بعلم آخر وربما تسمى ادراكاتها بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم مركبة من أجزاء غير محمولة (فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم) لا حدود (بناء على أن المركب من أجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل والا لزم تعدد الذاتي) بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور أنه لا يلتئم الحد الا من الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بأن حد العلم لا يصلح أن يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا أيضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل أن يقول المسائل ادراكا كان تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديق فيجوز أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفا عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا متوقفا فلا اشكال (وفيه) في هذا المبني عليه (نظر أشرت اليه في السلم) من أن الاجزاء المحمولة مغايرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم أن هذا المبني عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس ولا فصل بالضرورة الوجدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بان

شكل

شكل يحيط به سبعة أضلاع فهم السائل حد المسبع وان لم يعلم أن المسبع موجود فى العالم أصلا فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبع ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبع ولم يبق مفهوما عنده وأما ما هو أخص من الانسان من كونه طويلا أو قصيرا أو شيخا أو صبيا أو كاتبا أو أبيض أو محترفا فشئ منه لا يدخل فى الماهية اذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره فاذا قيل لنا ما هذا فقلنا انسان وكان صغيرا فكبر أو قصيرا فطال فسئلنا مرة أخرى ما هو لست أقول من هو لكان الجواب ذلك بعينه ولو أشير الى ما ينفصل من الاحليل عند الوقاع وقيل ما هو لقلنا نطفة فاذا صار جنينا ثم مولودا فقيل ما هو تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال انسان وكذلك الماء اذا سخن فقيل ما هو قلنا ماء كما فى حالة البرودة ولو استحال بالنار بخارا ثم هواء ثم قيل ما هو تغير الجواب فاذا انقسمت الصفات الى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها والى ما لا يتبدل فلنذكر فى الحد الحقيقى ما يدخل فى الماهية وأما الحد اللفظى والرسمى فمؤنتهما خفيفة اذ الطالب بهما قانع بتبديل لفظ العقار بالخمر وتبديل لفظ العلم بالمعرفة أو بما هو وصف عرضى جامع مانع وانما العويص المتعذر هو الحد الحقيقى وهو الكاشف عن ماهية الشئ لا غير

(القانون الثالث) ان ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حدا حقيقيا فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقيا الا بها فان تركتها سميناه رسميا أو لفظيا ويخرج عن كونه معربا عن حقيقة الشئ ومصورا لكنه معناه فى النفس الاولى أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قال لك مشيرا الى ما ينبت من الارض ما هو فلا بد أن تقول جسم لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك بالحجر فتحتاج الى الزيادة فتقول نام فتحترز به عما لا ينمو فهذا الاحتراز يسمى فصلا أى فصلت به المحدود عن غيره الثانية أن تذكر جميع ذاتياته وان كانت ألفا ولا تبالى بالتطويل لكن ينبغى أن تقدم الاعم على الاخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذه لو تركتها التشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ فالانكار عليك فى هذا أقل مما فى الاول وهو أن تقتصر على الجسم الثالثة أنك اذا وجدت الجنس القريب فلا تذكر البعيد

تكون اذا أخذت لا بشرط شئ كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الوجدانية الغير المكذوبة (نعم يلزم) على هذا التقدير (اتحاد التصور والتصديق حقيقة) لان العلم بالحد علم تصورى والاذعان بها تصديق وقد تعلقا بشئ واحد وهو المسائل (مع أنهما نوعان) متباينان (تحقيقا) عندهم (فتفكر) اعلم أن هذا الايراد لم ينشأ من هذا بل وارد على كل تقدير مبناه أن التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بما يتعلق به التصديق والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف أمثال هذه الاشكالات (ثم اختلف فى أسماء العلوم) وكذا فى أسماء الكتب أيضا (فقيل) هى (أسماء جنس) موضوعة لمجموع المسائل المعتد بها الصادقة على ما فى أذهان كثير من الناس ورب ما يزيد وينقص ورب ما يلوح من الشرح أنها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا (وهو الظاهر) فان معانى تلك الاسامى كلية فلا علمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من أنه يصح دخول اللام والاضافة وهما من علائم كونها أسماء أجناس فليس بشئ لا لما قيل انه لا يدخل على أصول الفقه ولا تصح اضافته وان دخل على أحد جزأيه وأضيف فانه لا كلام فى خصوص هذا اللفظ ولا لما قيل أيضا ان دخول اللام فى كلام المولدين لانه وقع فى كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التى كان فيها المعنى الوصفى دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملابسة مع بقاء معنى العلمية كعمرنا أى العمر الذى هو سيدنا ونرجو مدده فى كل هول من الاهوال وبعد التجريد تصح الاضافة بلا ريب نعم يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن منصرفا (وقيل) ليست أسماء جنسية (بل أعلام جنسية قلنا تثبت) الاعلام الجنسية (بالضرورة) فانه وجد فى بعض الالفاظ علائم المعارف ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديرى (وليست) الضرورة متحققة هنالك وما قيل فى اثبات العلمية الجنسية ان المسائل الحاصلة فى الاذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل فى معناه التعين والوحدة واذ ليس شخصيا فهو نوعى ففيه أن غاية ما لزم أنه عرض لمعناه نوع وحدة وهو مسلم بل لمعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم أنه داخل فى الموضوع له حتى يكون معرفة وعلما (وقيل) ليست أسماء جنسية ولا أعلاما كذلك (بل) أعلام (شخصية) لكون معانيها متشخصة اذ لو كان كليا لكان له أفراد ولا يصلح

معه فتكون مكررا كما تقول مائع شراب أو تقتصر على البعيد فتكون مبعدا كما تقول فى حد الخمر جسم مسكر مأخوذ من العنب واذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتى ومطرد ومنعكس لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر بل لو قلت مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضا ضعيف بل ينبغى أن تقول شراب مسكر فانه الاقرب الاخص ولا تجد بعده جنسا أخص منه فاذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل اذ الشراب يتناول سائر الاشربة فاجتهد أن تفصل بالذاتيات الا اذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسير فى أكثر الحدود فاعدل بعد ذكر الجنس الى اللوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فان الخفى لا يعرف كما اذا قيل ما الاسد فقلت سبع أبخر ليتميز بالبخر عن الكلب فان البخر من خواص الاسد لكنه خفى ولو قلت سبع شجاع عريض الاعالى لكانت هذه اللوازم والاعراض أقرب الى المقصود لانها أجلى وأكثر ما ترى فى الكتب من الحدود رسمية اذ الحقيقة عسرة جدا وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها فان درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسر والتمييز بين الذاتى واللازم عسر ورعاية الترتيب حتى لا يبتدأ بالاخص قبل الاعم عسر وطلب الجنس الاقرب عسر فانك ربما تقول فى الاسد انه حيوان شجاع ولا يحضرك لفظ السبع فتجمع أنواعا من العسر وأحسن الرسميات ما وضع فيه الجنس الاقرب وتمم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تحترز من الالفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة واجتهد فى الايجاز ما قدرت وفى طلب اللفظ النص ما أمكنك فان أعوزك النص وافتقرت الى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض واذكر مرادك للسائل فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للانباء عنه ولو طول مطول واستعار مستعيرا أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغى أن يستعظم صنيعه ويبالغ فى ذمه ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فانه المقصود وهذه المزايا تحسينات وتزيينات كالابازير من الطعام المقصود وانما المتحذلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الاصلى الى الوسائل والرسوم والتوابع حتى ربما أنكروا قول القائل فى حد العلم

للفردية ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها (اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسئلة مسئلة أقول وفيه أنه منقوض بالبيت) اذ تجرى فيه مقدمات الدليل اذ لو كان له أفراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فلزم العلية وليس علما (والحل) أى حل كلام القائل (أن المعنى الكلى قد يكون مركبا من أجزاء متفقة) فى أنفسها كما ينادى عليه قوله (نحو الاربعة) وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فائدة والاولى أن يعمم هكذا سواء كانت تلك الاجزاء موافقة للكل فى الحقيقة كالاجزاء المقدارية كما فى الماء (أو مختلفة) كأجزاء الماهية (كالسكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية) ولا نسلم أنه لو كان لهذه المفاهيم أفراد الكانت هى كل مسئلة بل مجموع المسائل متشخصة بتشخصات فى أذهان كثيرة فحينئذ لا شخصية فأنصف * ولما فرغ عن رسم العلم شرع فى بيان الموضوع فقال (وموضوعه الادلة الأربعة اجمالا) لا مطلقا بل حال كونها (مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى) ولاجل هذا الاشتراك لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع الاصول الادلة لم تكن حجية هذه الحجج من الاصول لكن من أى علم هو وفيه خلاف فمن زاعم زعم أنه من الفقه وأشار اليه المصنف بقوله (وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس من الفقه اذ المعنى) من حجيتهما (أنه يجب العمل بمقتضاهما) فقد أثبت الوجوب للعمل الذى هو فعل المكلف فدخلت فى الفقه (ففيه أن هذا) أى وجوب العمل (فرع الحجية) لا نفسها وكان الكلام فى أن اثبات الحجية من أى علم هو وليس من الفقه البتة (على أن جواز العمل أيضا من ثمرات الحجية) فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما ولعله انما ذكر وجوب العمل مثلا ولا يضره هذا أصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومن زاعم زعم أنها ليست من علم واليه أشار بقوله (ومن قال ليست مسئلة أصلا لانها ضرورية وبينة) والضروريات لا تثبت فى علم أصلا (فقد بعد) عن الحق (لانه وان سلم) أنها ضرورية (انا فلا يسلم) أنها ضرورية (لما) فلا بد من البحث عن لميتها قال واقف أسرار الاصول والفروع ان فى نقل المصنف اضطرابا فانه نقل فى كتاب آخر له أن القياس على تقدير كونه فعلا فن الفقه وأما ان كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا فحجيته ضرورية وبينة كما سيصرح فى السنة أن حجيتها ضرورية

انه الثقة بالمعلوم أو ادراك المعلوم من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والفهم وهذا هوس لان الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغى أن ينكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر لان قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل التفهيم الذى هو مطلوب السؤال واللفظ غير مراد بعينه فى الحد الحقيقى الا عند المترسم الذى يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها

(القانون الرابع فى طريق اقتناص الحد) (اعلم) أن الحد لا يحصل بالبرهان لانا اذا قلنا فى حد الخمر انه شراب مسكر فقيل لنا لم لكان محالا أن يقام عليه برهان فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالبرهان وقولنا الخمر شراب مسكر دعوى هى قضية محكومها الخمر وحكمها أنه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم وافتقرت الى وسط وهو معنى البرهان أعنى طلب الوسط كان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه وصحة الحكم للوسط كل واحد قضية واحدة فبماذا تعرف صحتها فان احتيج الى وسط تداعى الى غير نهاية وان وقف فى موضع بغير وسط فبماذا تعرف فى ذلك الموضع صحته فليتخذ ذلك طريقا فى أول الامر مثاله لو قلنا فى حد العلم انه المعرفة فقيل لم فقلنا الان كل علم فهو اعتقاد مثلا وكل اعتقاد فهو معرفة فكل علم اذن معرفة لان هذا طريق البرهان على ما سيأتى فيقال ولم قلتم كل علم فهو اعتقاد ولم قلتم كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالين وهكذا يتداعى الى غير نهاية بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال عرفنا صحته باطراده وانعكاسه فهو الذى يسلمه الخصم بالضرورة وأما كونه معربا عن تمام الحقيقة ربما ينازع فيه ولا يقر به فان منع اطراده وانعكاسه على أصل نفسه طالبناه بأن يذكر حد نفسه وقابلنا أحد الحدين بالآخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان وعرفنا الوصف الذى فيه يتفاوتان وجردنا النظر الى ذلك الوصف وأبطلناه بطريقه أو أثبتناه بطريقه مثاله اذا قلنا المغصوب مضمون وولد المغصوب مغصوب فكان مضمونا فقالوا لا نسلم أن ولد المغصوب مغصوب قلنا حد الغصب اثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد فربما منع كون اليد عادية وكونه اثباتا بل نقول هذا ثبوت ولكن ليس ذلك من غرضنا

وبينة وأيضا الاوجه نظهر المنع المرموز بقوله وان سلم إنا ومن ذاهب ذهب الى أنهما من الكلام وهو المختار وأشار اليه بقوله (بل الحق أنه من الكلام كحجية الكتاب والسنة) فان قلت فلماذا تذكر فى الاصول أجاب (لكن تعرض الاصولى لحجيتهما فقط) دون أخويهما (لانهما كثر فيهما الشغب) من الحق من الخوارج والروافض خذلهم الله تعالى (وأما حجيتهما) أى الكتاب والسنة (فتفق عليها) عند الامة ممن يدعى التدين كافة فلا حاجة الى الذكر (وفى موضوعية الاحكام) مع الادلة (اختلاف) فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية الى أنهما موضوعان لانه يبحث عن أحوالهما ولا الجاء الى الاستطراد والمشهور أن الموضوع الادلة فحسب والاحكام خارجة واختاره المصنف رحمه الله وقال (والحق لا) تؤخذ موضوعا (وانما الغرض) من البحث عن الاحكام (التصوير والتنويع) فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات (ليثبت أنواعها) أى أنواع الأحكام (بأنواع الادلة) وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطرادا تتميما وترميما فلا بأس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع فى الامر الثالث الذى هو الغاية وقال (وفائدته معرفة الاحكام الشرعية) عن الادلة على الوجه الذى بينا (وهى) أى معرفة الاحكام (وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية

(المقالة الاولى فى المبادى الكلامية)

(ومنها) المبادى (المنطقية لانهم) أى المتأخرين منهم (جعلوه جزأ من الكلام) وانما جعلوه جزأ منه لان المقصود بالذات فى الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها التى تورث الغفلة عنها الشقاوة العظمى لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلى أو السمعى ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وهى المباحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية أو وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه (وقد فرغنا عنها) أى المبادى الكلامية (فى السلم والافادات والآن نذكر طرفا ضروريا) له حاجة شديدة وهى عدة مسائل منها (النظر وهو ترتيب أمور معلومة لتتأدى الى مجهول واجب) كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفعل النفسى للمكلف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والا فمن التصوف الا أن يقال لا تنافى بين هذا وبين

بل ربما قال نسلم أن هذا موجود فى ولد المغصوب لكن لا نسلم أن هذا حد الغصب فهذا لا يمكن اقامة برهان عليه الا أنا نقول هو مطرد منعكس فما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى ننظر الى موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة فنقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلننظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فان قدرنا عليه بان أن الزيادة عليه محذوفة وذلك بأن نقول الغاصب من الغاصب يضمن للمالك وقد أثبت اليد المبطلة ولم يزل المحقة فانها كانت زائلة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر وأما الناظر مع نفسه اذا تحررت له حقيقة الشئ وتخلص له اللفظ الدال على ما تحرر فى مذهبه علم أنه واجد للحد فلا يعاند نفسه

((القانون الخامس فى حصر مداخل الخلل فى الحدود)) وهى ثلاثة فانه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما الخلل من جهة الجنس فأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال فى حد العشق انه افراط المحبة وانما ينبغى أن يقال انه المحبة المفرطة فالافراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس كقولك فى الكرسى انه خشب يجلس عليه وفى السيف انه حديد يقطع به بل ينبغى أن يقال للسيف انه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجودا والآن ليس بموجود كقولك للرماد انه خشب محترق وللولد انه نطفة مستحيلة فان الحديد موجود فى السيف فى الحال والنطفة والخشب غير موجودين فى الولد والرماد ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقال فى حد العشرة انها خمسة وخمسة ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المقدور كما يقال حد العفيف هو الذى يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية وهو فاسد بل هو الذى يترك والا فالفاسق يقوى على الترك ولا يترك ومن ذلك أن يضع اللوازم التى ليست بذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود اذا أخذته فى حد الشمس أو الارض مثلا ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشر وأما من جهة الفصل فأن يأخذ اللوازم والعرضيات فى الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا يورد جميع الفصول وأما الامور المشتركة فمن ذلك أن يحد الشئ بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحادث ما (١) به القدر

كونها من الكلام فان المقصود بما يكون من حيث انه وسيلة الى معرفة الله تعالى فحينئذ كلامى وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف (لانه مقدمة للواجب) الذى هو المعرفة الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما يقبل الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كأمثالنا وأما من لهم نور من الله فتنكشف عليهم حقيقة الامر بديهة فلا يحتاجون الى النظر كما حكى عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبى بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته ولم يحتج الى ظهور المعجزة ومنها (البسيط لا يكون كاسبا) لشئ من المركب والبسيط (لانه لا يقبل العمل) أى الحركة الثانية (ولا) يكون (مكتسبا) بكنهه (لان العارض لا يفيد الكنه) ولا ذاتى له ومنها (الماهية المطلقة) أى لا بشرط شئ (موجودة) بعين وجود الاشخاص لا فرق بينهما الا بالاشتراك والتعين (والا) تكن موجودة (لكان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة) لانه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون فى قطرات حقيقة مشتركة (وقد تقرر تماثل الجواهر) فالتالى باطل (وفيه ما فيه) لانه ان أريد بتماثل الجواهر الاشتراك فى الاوصاف والعوارض فسلم لكن لا ينافى تخالف الحقيقة وان أريد الاتفاق فى الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان (أقول) فى اثبات التماثل (على طور الحكمة) لا الكلام ان الجزء الذى لا يتجزأ فى الجهات باطل لانه (لو كان الجزء حقا فلتكن) زاوية (قائمة كل ضلع منها جزآن فالوتر لا يكون ثلاثة بالحمارى) القاضى بأن الوتر أقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلاثة أجزاء لكون الواحد مشتركا (ولا) يكون (اثنين) أيضا (بالعروس) الحاكم بأن مربع الوتر مساو لمربعى الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين أربعة وبوجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا للواحد من الضلعين فتكون الزاويتان الموترتان لهما متساويتين بعكس المأمونى فيلزم أن يكون فى مثلث زاويتان قائمتان هذا خلف واذ بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء وجزأين تعين الشق الثالث المشار اليه بقوله (بل بينهما) أى بين الثلاثة والاثنين (فبطل الجزء فثبت الاتصال) كما قرر فى موضعه من بطلان التركيب من أجزاء غير متناهية وحينئذ فنقول هذا المتصل قابل للقسمة الى جزأين متماثلين متوافقين فى الحقيقة (فلازم الاتحاد حقيقة

---

(١) كذا بياض فى نسختين وقد سقطت هذه العبارة من نسخة أخرى وزيد فيها ومن ذلك أن يحد الشئ بما هو مساويه الخ ولعل محل البياض فى نسختنا ما تتعلق به القدرة ... فان الظن لا يغنى كتبه مصححه

ومن ذلك حد الشئ بما هو مساوله فى الخفاء كقولك العلم ما يعلم به أو ما يكون الذات به عالما ومن ذلك أن يعرّف الضد بالضد فيقول حدّ العلم ما ليس بظن ولا جهل وهكذا حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد ثم يمكنك أن تقول فى حد الفرد ما ليس بزوج فيدور الامر ولا يحصل له بيان ومن ذلك أن يأخذ المضاف فى حد المضاف وهما متكافئان فى الاضافة كقول القائل حد الاب من له ابن ثم لا يعجز أن يقول حد الابن من له أب بل ينبغى أن يقول الاب حيوان تولد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه فهو أب من حيث هو كذلك ولا يحيل على الابن فانهما فى الجهل والمعرفة يتلازمان ومن ذلك أن يأخذ المعلول فى حد العلة مع أنه لا يحد المعلول الا بأن تؤخذ العلة فى حده كما يقول فى حد الشمس انه كوكب يطلع نهارا فيقال وما حد النهار فيلزمه أن يقول النهار زمان من طلوع الشمس الى غروبها ان أراد الحد الصحيح ولذلك نظائر لا يمكن احصاؤها

((القانون السادس)) فى أن المعنى الذى لا تركيب فيه البتة لا يمكن حدّه الا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحد الحقيق فلا والمعنى المفرد مثل الموجود فاذا قيل لك ما حدّ الموجود فغايتك أن تقول هو الشئ أو الثابت فتكون قد أبدلت اسما باسم مرادف له ربما يتساويان فى التفهيم وربما يكون أحدهما أخفى فى موضع اللسان كمن يقول ما العقار فيقال الخمر وما الغضنفر فيقال الاسد وهذا أيضا انما يحسن بشرط أن يكون المذكور فى الجواب أشهر من المذكور فى السؤال ثم لا يكون الا شرحا للفظ والا فمن يطلب تلخيص ذات الاسد فلا يتخلص له ذلك فى عقله الا بأن يقول هو سبع من صفته كيت وكيت فأما تكرار الالفاظ المترادفة فلا يغنيه ولو قلت حد الموجود انه المعلوم أو المذكور وقيدته بقيد احترزت به عن المعدوم كنت ذكرت شيأ من توابعه ولوازمه وكان حدك رسميا غير معرب عن الذات فلا يكون حقيقيا فاذا الموجود لا حد له فانه مبدأ كل شرح فكيف يشرح فى نفسه وانما قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيق لان معنى قول القائل ما حد الشئ قريب من معنى قوله ما حد هذه الدار وللدار جهات متعددة اليها ينتهى الحد فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التى الدار محصورة مسورة بها فاذا قال ما حد السواد فكأنه يطلب به المعانى والحقائق التى بائتلافها تتم حقيقة السواد فان السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرئى ومعلوم ومذكور وواحد وكثير ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك

لان المتباينين) فى الحقيقة (لا يتصلان) حقيقة (بل يتماسان) لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباهما (كما قال ابن سينا) صاحب كتاب الشفاء فى الحكمة (فافهم ان هذا السائغ عزيز) ربما يشكل فيه بان الانفصال يعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم فحينئذ لقائل أن يقول يجوز أن يكون المتصل الواحد هويته واحدة شخصية اتصالية هى حقيقتها وبعد طريان الانفصال يحدث حقيقتان أخريان ومن هذا لا يلزم الاتصال بين الامور المتخالفة بالحقيقة هذا العله يكون مكابرة عند الحدس الصائب فان الانفصال وان كان اعداما وايجادا لكن لا يحدث بعد الفصل الا الاجسام الموافقة للكل فى الحقيقة ضرورة وان كان ذلك مكابرة وأيضا نحن لا نحتاج فى تقرير الكلام الى الانقسام الكلى بل يكفى الوهمى الذى هو غير معدوم كما لا يخفى على ذى بصيرة ثاقبة ومنها (المعرّف مانع الوالج) أى الداخل (من الخروج والخارج من الولوج) وهذا ليس تعريفا للمعرف والا يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل مساو للشئ بل بيان لحكم المعرف (فيجب الطرد) أى صدق قضية كلية موضوعها المعرّف ومحمولها المعرّف (والعكس) أى كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم أن التعريف ليس فيه الا تصور محض لا يصلح لان يعترض عليه بنوع من أنواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فتتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع فأما المعارضة فلا تصلح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما أقام المعرف دليلا على صحته فيؤل الى النقض وانما تصح باحداث معرف آخر فهذا لا يصح الا فى التحديد وليس لهذه كثير نفع وأما المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤل الى النقض واذا قال (وجميع الايرادات على التعريف) نقوض و (دعاوى) فلابد للمورد من اقامة الدليل (ويكفى فى جوابها المنع وهو) أى المعرف (حقيقى ان كان بالذاتيات) هذا بخلاف الاصطلاح المشهور فى المنطق فان الحقيقى عندهم مقابل للفظى يتناول الحد والرسم وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود (ورسمى ان كان باللوازم) الخارجة عن حقائق الموجودات (ولفظى) ان كان (بلفظ) أشهر (مرادف) ففيه احضار ما كان

من الاوصاف وهذه الاوصاف بعضها عارض يزول وبعضها لازم لا يزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوما وواحدا وكثيرا وبعضها ذاتى لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه لونا فطالب الحد كأنه يقول الى كم معنى تنتهى حدود حقيقة السواد لتجمع له تلك المعانى المتعددة ويتخلص بأن يبتدئ بالاعم ويختم بالاخص ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب أن لا يتعرض اللوازم بل الذاتيات خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤتلفا من ذاتيات متعددة كالموجود فكيف يتصور تحديده فكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة ويقدر العالم كله كرة فكيف يذكر حده على مثال حدود الدار اذ ليس له حدود فان حده عبارة عن منقطعه ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطوحا مختلفة ولا هو منته الى مختلفة حتى يقال أحد حدوده ينتهى الى كذا والآخر الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيدا عن المقصود ربما يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم من قولى السواد مركب من معنى اللونية والسوادية واللونية جنس والسوادية نوع أن فى السواد ذوات متعددة متباينة متفاضلة فلا تقل ان السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومعناه يتركب ويتعدد للعقل حتى يعقل اللونية مطلقا ولا يخطر له السواد مثلا ثم يعقل السواد فيكون العقل قد عقل أمرا زائدا لا يمكنه جحد تفاصيله فى الذهن ولكن لا يمكن أن يعتقد تفاصيله فى الوجود ولا تظن أن منكر الحال يقدر على حد شئ البتة والمتكلمون يسمون اللونية حالا لان منكر الحال اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد وان زاد شيأ للاحتراز فيقال له ان الزيادة عين الاول أو غيره فان كان عينه فهو تكرار فاطرحه وان كان غيره فقد اعترف بأمرين وان قال فى حد الجوهر انه موجود بطل بالعرض فان زاد أنه متحيز فيقال له قولك متحيز مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه فان كان عينه فكأنك قلت موجود موجود والمترادفة كالمتكررة فهو اذا يبطل بالعرض وان كان غيره حتى اندفع النقض بقولك متحيز ولم يندفع بقولك موجود فهو غير بالمعنى لا باللفظ فوجب الاعتراف بتغاير المعنى فى العقل والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقى وانما يحد بحد لفظى كقولك فى حد الموجود انه الشئ أو رسمى كقولك فى حد الموجود انه المنقسم الى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور أو الواحد والكثير أو القديم والحادث أو الباقى والفانى أو ما شئت من لوازم الموجود وتوابعه وكل ذلك ليس ينبئ عن ذات الموجود بل عن تابع لازم

حاصلا (وقد أجيز) فى اللفظى (بالاعم والذاتى ما فهمه) يكون داخلا (فى فهم الذات وقيل) الذاتى (ما لا يعلل وينقض بالامكان) فانه عرض للممكن مع أنه يصدق عليه أنه لا يعلل (اذ لا امكان بالغير وأورد) لابطال الاكتساب بالتعريفات أن تعريف الشئ اما نفس ماهيته أو مؤلف من أجزائها أو من العوارض (تعريف الماهية بنفسها أو أجزائها تحصيل الحاصل) فيكونان باطلين أما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلان نفس الشئ عبارة عن جميع الاجزاء (والعوارض خارجة) عن ماهية الشئ (فلا تحصل بها الحقيقة) فبطل أقسام التعريفات بأسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات (والجواب) انا نختار (أن) المعرف مؤتلف من الاجزاء ونقول (التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع) المفصل (هو الحد الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء) أيضا لكن (على الاجمال وهو المحدود) فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل (فههنا تحصيل أمر لم يكن حاصلا) قبل الكسب وهو الاجمال (فتدبر) وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشى الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولما فرغ عن المعرف شرع فى الدليل فقال (ثم الدليل) فى اصطلاحنا (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى كالعالم) وهو الاصغر باصطلاح المنطق (وقد يخص بالقطعى) فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى قطعى (ويسمى الظنى) أى ما يمكن التوصل فيه الى خبرى ظنى (أمارة) ثم شرع فى بيان طريق النظر فقال (والانتاج مبنى على التثليث اذ لابد) للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لابد (من واسطة) بينهما (فوجب المقدمتان ومن ههنا) أى من أجل أن الانتاج موقوف على المقدمتين (قال المنطقى هو) أى الدليل (قولان) أى قضيتان اطلاقا للاعم على الاخص (يكون عنه قول آخر) أى قضية أخرى (وهو يتناول) القياس و (الاستقراء والتمثيل) وقياس المساواة وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة أجنبية (وقد يقال) الدليل قول مؤلف من قولين (يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس) قال أهل المنطق الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شئ وفيه نظر ظاهر لان شأن التمثيل والقياس واحد فان حاصل

لا يفارقه

لايفارقه البتة * واعلم أن المركب اذا حددته بذكر آحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد فاذا قيل لك ماحد الشجر فقلت نبات قائم على ساق فقيل لك ماحد النبات فتقول جسم نام فيقال ماحد الجسم فتقول جوهر مؤتلف أو الجوهر الطويل العريض العميق فيقال وماحد الجوهر وهكذا فان كل مؤلف فيه مفردات فله حقيقة وحقيقته أيضا تأتلف من مفردات ولا تظن أن هذا يتمادى الى غير نهاية بل ينتهى الى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا تحتاج الى طلب بصيغة الحد كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها وكل برهان ينتظم من مقدمتين ولابد لكل مقدمة أيضا من برهان يأتلف من مقدمتين وهكذا فيتمادى الى أن ينتهى الى أوليات فكما أن فى العلوم أوليات فكذلك فى المعارف فطالب حدود الاوليات انما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فان الحقيقة تكون ثابتة فى عقله بالفطرة الاولى كثبوت حقيقة الوجود فى العقل فان طلب الحقيقة فهو معاند كمن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين

(الفن الثانى من دعامة الحد فى الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة) وقد أكثرنا أمثلتها فى كتاب معيار العلم ومحك النظر ونحن الآن مقتصرون على حد الحد وحد العلم وحد الواجب لان هذا النمط من الكلام دخيل فى علم الاصول فلا يليق فيه الاستقصاء (الامتحان الاول) اختلف الناس فى حد الحد فن قائل يقول حد الشئ هو حقيقته وذاته ومن قائل يقول حد الشئ هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يمنع ويجمع ومن قائل ثالث يقول هذه المسئلة خلافية فينصر أحد الحدين على الآخر فانظر كيف تخبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف انما يتصور بعد التوارد على شئ واحد وهذان قد تباعدا وتنافرا وما تواردا على شئ واحد وانما منشأ هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ماسنذكره فان من يحد العين بأنه العضو المدرك للالوان بالرؤية لم يخالف من حده بأنه الجوهر المعدنى الذى هو أشرف النقود بل حد هذا أمرا مباينا لحقيقة الامر الآخر وانما اشتركا فى اسم العين فافهم هذا فانه قانون كثير النفع فان قلت فما الصحيح عندك فى حد الحد فاعلم أن كل من طلب المعانى من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه ومن قرر المعانى أولا فى عقله ثم أتبع المعانى الالفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعانى فنقول الشئ له فى الوجود أربع مراتب (الاولى) حقيقته فى نفسه (الثانية) ثبوت مثال

التمثيل أن علة هذا الحكم موجودة فى مادة أخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم لو سلم كما أن القياس لا يلزم منه شئ الا اذا سلم مقدماته وانما تجئ الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات كما فى القياس الخطابى فالاولى أن لا يخرج (وله) أى القياس (خمس صور قريبة) انتاجا وأما غير القريبة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقترانى الشرطى ولا يحتاج اليها فى الأكثر (الاولى أن يعلم حكم) ايجابا كان أو سلبا (لكل أفراد شئ) موضوع هذا حاصل الكبرى (ثم يعلم ثبوته) أى ثبوت هذا الشئ الموضوع (للآخر) الموضوع (كلا أو بعضا) أى لكل فرد منه أو بعضه هذا حاصل الصغرى (فيلزم) منهما (ثبوت ذلك الحكم للآخر) ايجابا كان أو سلبا (كذلك بالضرورة فلابد من ايجاب الصغرى) وكلية الكبرى (وما فى التحرير الا فى مساواة طرفى الكبرى) يكفى سلب الصغرى فان السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر (فليس بشئ لانه) أى هذا الانتاج (ليس لذاته) بل بملاحظة أن حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة أجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان قيد بقيد لذاته والا لا (وأورد) عليه أن القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا (ا ليس ب وكل ماليس ب ج) ينتج ا ج (والجواب أن السلب من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع فى الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت) بالامكان أو بالاطلاق لان معنى القضية أن ماصدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (فان لاحظته) أيها المورد (فى الصغرى) أيضا (فلا سلب بل ايجاب سلب) وصارت الصغرى معدولة أو سالبة المحمول (والا) لاحظت الثبوت أيها المورد (فلا اندراج) للاصغر تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة أجنبية فافهم (و) الصورة (الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شئ) هذا حاصل الكبرى (و) يعلم (مقابله) أى مقابل ذلك الحكم ايجابا كان أو سلبا (للآخر كله أو بعضه) هذا حاصل الصغرى (فيعلم منه سلب ذلك الشئ عن الآخر كذلك) كلا أو بعضا (بتأمل ما) فانه بعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق أن انتاج هذه الصورة أيضا ضرورى لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلابد من مغايرة ذاتى الاصغر والاكبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات

حقيقته فى الذهن وهو الذى يعبر عنه بالعلم (الثالثة) تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذى فى النفس
(الرابعة) تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة فالكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم اذ يدل
عليه والعلم تبع للمعلوم اذ يطابقه ويوافقه وهذه الاربعة متطابقة متوازية الا أن الاولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالاعصار
والامم والآخرين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالاعصار والامم لانهما موضوعان بالاختيار ولكن الاوضاع وان اختلفت
صورها فهى متفقة فى أنها قصد بها مطابقة الحقيقة ومعلوم أن الحد مأخوذ من المنع وانما استعير لهذه المعانى لمشاركته فى
معنى المنع فانظر المنع أين تجده فى هذه الاربعة فاذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك فى أنها حاصرة للشئ مخصوصة به اذ حقيقة كل
شئ خاصيته التى له وليست لغيره فاذا الحقيقة جامعة مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة فى الذهن وهو العلم وجدته أيضا كذلك
لانه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة فى المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها أيضا حاصرة فانها
مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق وان نظرت الى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة
فهى أيضا مطابقة فقد وجدت المنع فى الكل الا أن العادة لم تجر باطلاق الحد على الكتابة التى هى الرابعة ولا على العلم الذى هو
الثانى بل هو مشترك بين الحقيقة و بين اللفظ وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد أن يكون له حدان يختلفان كلفظ العين
فاذا عند الاطلاق على نفس الشئ يكون حد الحد أنه حقيقة الشئ وذاته وعند الاطلاق الثانى يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع
المانع الا أن الذين أطلقوه على اللفظ أيضا اصطلاحهم مختلف كما ذكرناه فى الحد اللفظى والرسمى والحقيقى فحد الحد عند من
يقنع بتكرير اللفظ كقولك الموجود هو الشئ والعلم هو المعرفة والحركة هى النقلة هو تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل
على شرط أن يجمع ويمنع وأما حد الحد عند من يقنع بالرسميات فانه اللفظ الشارح للشئ بتعديد صفاته الذاتية أو اللازمة
على وجه يميزه عن غيره تمييزا يطرد وينعكس وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقى فهو أنه القول الدال على تمام
ماهية الشئ ولا يحتاج فى هذا الى ذكر الطرد والعكس لان ذلك تبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج الى التعرض للوازم والعوارض
فانها لا تدل على الماهية بل لا يدل على الماهية الا الذاتيات فقد عرفت أن اسم الحد مشترك فى الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح

الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام آخر (وما فى المختصر أن لا انتاج الا بالاول) لان الصور الباقية ترتد اليه
بالعكس فهى دائرة مع الاول وجودا وعدما (فادعاء) من غير دليل كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما (لان اللزوم لا لمقدمة
أجنبية) بل بالذات (يجوز أن يكون مع متعدد والدوران مع الاول) وجودا وعدما (لا ينافيه) أى لا ينافى اللزوم
لا لمقدمة أجنبية (و) الصورة (الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين لثالث) موضوع (وأحدهما) أى أحد الحكمين (كلى
فيعلم التقاؤهما فيه) أى يعلم التقاء ذينك الامرين الثابتين لثالث فى هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض
الآخر (أو يعلم ثبوت أمر له) أى لثالث (مع عدم ثبوت الآخر له لذلك) الثالث (فيعلم عدم التقائهما فيه) فيلزم صدق
سلب هذا الآخر عن بعض الامر الاول (فلا يكون اللازم الا جزئيا موجبا أو سالبا) كما يظهر بأدنى تأمل (و) الصورة (الرابعة
أن تثبت الملازمة بين أمرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالى والا) يلزم وجود المقدم من غير وجود التالى (فلا لزوم) بينهما
هذا خلف (ولا عكس) أى لا ينتج وضع التالى وضع المقدم (لجواز أعمية اللازم) فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص
(والرفع بالعكس) أى ينتج رفع التالى رفع المقدم والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالى لجواز
أخصية الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم (وأورد منع استلزام الرفع الرفع) أى منع استلزام رفع اللازم رفع
الملزوم (لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع) هذا الانتفاء المحال (جاز عدم بقاء اللزوم) وكيف لا والمحال يجوز أن
يستلزم محالا (فلا يلزم انتفاء الملزوم) على هذا التقدير (أقول) فى الجواب (اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك فى جميع
الاوقات والتقادير) لان اللزوم هنا كلى (فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه فيرجع الى منع) صدق
(اللزوم وقد فرض هذا خلف فتدبر) وفيه أنه قد تقرر فى المنطق أن المعتبر فى كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة
الاجتماع مع المقدم ويجوز أن يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وأيضا قد بين فى زبر
المتأخرين الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلى ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب فى الجواب

اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية فهذه أربعة أمور مختلفة كما دل لفظ العين على أمور مختلفة فتعلم صناعة الحد فاذا ذكر لك اسم وطلب منك حده فانظر فان كان مشتركا فاطلب عدة المعانى التى فيها الاشتراك فان كانت ثلاثة فاطلب لها ثلاثة حدود فان الحقائق اذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فاذا قيل لك ما الانسان فلا تطمع فى حد واحد فان الانسان مشترك بين أمور اذ يطلق على انسان العين وله حد وعلى الانسان المعروف وله حد آخر وعلى الانسان المصنوع على الحائط المنقوش وله حد آخر وعلى الانسان الميت وله حد آخر فان اليد المقطوعة والذكر المقطوع يسمى ذكرا وتسمى يدا ولكن بغير الوجه الذى كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فانها كانت تسمى به من حيث انها آلة البطش وآلة الوقاع وبعد القطع تسمى به من حيث ان شكلها شكل آلة البطش حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم عنها ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطى الاسم وكذلك اذا قيل ما حد العقل فلا تطمع فى أن تحده بحد واحد فانه هوس لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان اذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على الغريزة التى يتهيأ بها الانسان لدرك العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى ان من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلا ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة فى جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوّ فيقال فلان عاقل أى فيه هدوّ وقد يطلق على من جمع العمل الى العلم حتى ان المفسد وان كان فى غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلا فلا يقال للحجاج عاقل بل داه ولا يقال للكافر عاقل وان كان محيطا بجملة العلوم الطبية والهندسية بل اما فاضل واما داه واما كيس فاذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال فى حد العقل باعتبار أحد مسمياته انه بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كما قاله القاضى أبو بكر الباقلانى رحمه الله وبالاعتبار الثانى انه غريزة يتهيأ بها النظر فى المعقولات وهكذا بقية الاعتبارات ۞ فان قلت فنرى الناس يختلفون فى الحدود وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف فى الحد أترى أن المتنازعين فيه ليسوا عقلاء فاعلم أن الاختلاف فى الحد يتصور فى موضعين أحدهما أن يكون اللفظ فى كتاب الله تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو قول امام من الأئمة يقصد الاطلاع على مراده به فيكون ذلك اللفظ مشتركا فيقع النزاع فى مراده به فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد فالخلاف تباين بعد التوارد والا فلا نزاع بين من يقول

أن كلا منافيهما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فحينئذ تجويز استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله أعلم (و) الصورة (الخامسة) صورة الاستثنائى المنفصل وهى (أن تعلم المنافاة بينهما اما صدقا فقط أو كذبا فقط أو فيهما فتلازم النتائج بحسبها فتفكر) أما اذا كان المنافاة فى الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفى الثانى ينتج رفع كل صدق الآخر والا كذبا معا ولا وضع كل وضع الآخر لجواز اجتماعهما فى الصدق وفى الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر ﴿مسئلة﴾ النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذوبة (السمنية نفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بأن لا علم الا بالحس) وهذا زيادة فى حماقتهم وشبهتهم هذه (لان الجزم قد يكون جهلا وهو) أى الجهل (مثل العلم فما ذا يعلم أن الحاصل بعده) أى النظر (علم) لا جهل (ويجاب) أولا بان هذا جار فى المحسوسات أيضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم أيضا وثانيا (بانه يتميز بالعوارض فان البديهة) الغير المكذوبة (حاكمة بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل أقول وفيه أنه بما ذا يعلم أنه) أى هذا النظر الذى ادعيتم صحته (نظر صحيح فان الاحتمال) أى احتمال عدم الصحة (قائم من المبادى الى المقاطع مثلا بمثل) فلا يعلم صحة هذا النظر أبدا فان قيل لم لا يجوز أن يعلم صحة النظر بالحس أو بمقدمات تعلم به قال (والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو) أى العلم الجزئى (لا يكون كاسبا) فلا يحصل به علم أصلا واعلم أن هذا الايراد ليس بشئ فان للمجيب أن يقول يجوز أن يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة أو بالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة وقيام الاحتمال بعد حكم الضرورة ممنوع فتدبر وأنصف والحق لا يتجاوز عنه (بل الحق) فى الجواب (منع التماثل) أى تماثل العلم والجهل بل هما نوعان متباينان (كما هو مذهبنا فتدبر) وهذا أيضا غير واف فان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتميزان فى أول الامر وهما كذلك لان الجزم ربما يكون علما وربما يكون جهلا فلا يتميزان فى أول الامر فتعود الشبهة كما كانت فافهم وأنصف ﴿مسئلة قال﴾ الشيخ أبو الحسن (الأشعرى) رحمه الله (ان الافادة) أى افادة النظر الصحيح

السماء قديمة وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات اذ لا تواردفلو كان لفظ الحد فى كتاب الله تعالى أو فى كتاب امام لجاز أن يتنازع فى مراده و يكون ايضاح ذلك من صناعة التفسير لا من صناعة النظر العقلى الثانى أن يقع الاختلاف فى مسئلة أخرى على وجه محقق و يكون المطلوب حده أمرا ثانيا لا يتحد حده على المذهبين فيختلف كما يقول المعتزلى حد العلم اعتقاد الشئ على ماهو به ونحن نخالف فى ذكر الشئ فان المعدوم عندنا ليس بشئ وهو معلوم فالخلاف فى مسئلة أخرى يتعدى الى هذا الحد وكذلك يقول القائل حد العقل بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا ويخالف من يقول فى حده انه غريزة يتميز بها الانسان عن الدواب وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول ينكر تميز العين بغريزة عن العقب وتميز الانسان بغريزة عن الدواب بها يتهيأ للنظر فى العقليات لكن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم فى القلب دون العقب وفى الانسان دون الدواب وخلق البصر فى العين دون العقب لا لتميزه بغريزة استعد بسببها لقبوله فيكون منشأ الاختلاف فى الحد الاختلاف فى اثبات هذه الغريزة أو نفيها فهذه أمور وان أوردناها فى معرض الامتحان فقد أدرجنا فيها ما يجرى على التحقيق مجرى القوانين ((امتحان ثان)) اختلف فى حد العلم فقيل انه المعرفة وهو حد لفظى وهو أضعف أنواع الحدود فانه تكرير لفظ بذكر ما يرادفه كما يقال حد الاسد الليث وحد العقار الخمر وحد الموجود الشئ وحد الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا بأن يقال معرفة المعلوم على ماهو به لانه فى حكم تطويل وتكرير اذ المعرفة لا تطلق الا على ما هو كذلك فهو كقول القائل حد الموجود الشئ الذى له ثبوت ووجود فان هذا تطويل لا يخرجه عن كونه لفظيا ولست أمنع من تسمية هذا حدا فان لفظ الحد مباح فى اللغة لمن استعاره لما يريده مما فيه نوع من المنع هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع وان كان عنده عبارة عن قول شارح لماهية الشئ مصور كنه حقيقته فى ذهن السائل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة وقيل أيضا انه الذى يعلم به وانه الذى تكون الذات به عالمة وهذا أبعد من الاول فانه مساوله فى الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية ولكن قد يتوهم فى الاول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر فيشرح الاخفى بالاشهر أما العالم و يعلم فهما مشتقان من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف يتضح له بالمشتق منه والمشتق أخفى

العلم (بالعادة) أى بجرى عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر (اذ لا مؤثر) فى الوجود عنده (الا الله) كما نطقت به الشريعة الحقة بحيث لا مساغ للارتياب فيه فالمؤثر فى وجود العلم هو الله تعالى (بلا وجوب منه تعالى) على زعم الاشعرى (ولا عليه) فبالعادة ولم يدر أن الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجح من غير مرجح (و) قال (المعتزلة انه) أى حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) فان الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقيبه (كحركة المفتاح عند حركة اليد) وهذا رأى باطل لا ينبغى للمسلم أن يلتفت اليه (و) قال (الحكماء انه) أى حصول العلم بعده (بالاعداد فانه) أى النظر (يعد الذهن اعدادا تاما) فاذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد (تفيض عليه النتيجة من مبدا الفيض وجوبا منه) فان الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم (واختار الامام) فخر الدين (الرازى) من الاشعرية (انه) أى حصول العلم (واجب عقيبه) أى عقيب النظر بان جرت عادته تعالى بايجاب وجود العلم واحالة عدمه بخلاف الاشعرى فانه لا يقول بالوجوب أصلا ولا دخل للنظر فى هذا الايجاب بل هو والنظر معلولان له سبحانه واجبان به بخلاف قول الفلاسفة (وان لم يكن) حصول العلم (واجبا منه تعالى ابتداء) حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم (غير متولد منه) أى من النظر بأن يكون المؤثر قدرة العبد بوساطة النظر (لانه ليس لقدرة العبد تأثير) كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس فى نصف النهار و بما قررنا ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا تلتفت الى ما قيل ان هذا لا تحصل له الا بالارجاع الى أحد الاقوال السابقة قال المصنف (وهذا أشبه) بالصواب (فان) حاصل هذا يرجع الى اللزوم و(لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر) غير معقول (و) كذا ثبوت (الكلية بدون الاعظمية غير معقول) وكذلك وجود هيئة الشكل الاول مثلا مع تفطن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول (هذا)

((المقالة الثانية فى الاحكام وفيها أبواب)) أربعة لان الابحاث المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم أو الحكم نفسه أو المحكوم

من

من المشتق منه وهو كقول القائل فى حد الفضة انها التى تصاغ منها الاوانى الفضية وقد قيل فى حد العلم انه الوصف الذى يتأتى للمتصف به اتقان الفعل واحكامه وهذا ذكر لازم من لوازم العلم فيكون رسميا وهو أبعد مما قبله من حيث انه أخص من العلم فانه لا يتناول الا بعض العلوم ويخرج منه العلم بالله وصفاته اذ ليس يتأتى به اتقان فعل واحكامه ولكنه أقرب مما قبله بوجه فانه ذكر لازم قريب من الذات لمفيد شرحا وبيانا بخلاف قوله ما يعلم به وما تكون الذات به عالمة فان قلت فما حد العلم عندك فاعلم أنه اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد بحسبه ويطلق على التخيل وله حد بحسبه ويطلق على الظن وله حد آخر ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر أعلى وأشرف ولست أعنى به شرفا بمجرد العموم فقط بل بالذات والحقيقة لانه معنى واحد يحيط بجميع التفاصيل ولا تفاصيل ولا تعدد فى ذاته وقد يطلق على ادراك العقل وهو المقصود بالبيان وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيق بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتى فانا بينا أن ذلك عسير فى أكثر الاشياء بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها فلو أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم العسل لم نقدر عليه واذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الادراكات أعجز ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به ولا يخفى وجه تميزه عن الارادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يلتبس بالاعتقادات ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الشك والظن لان الجزم منتف عنهما والعلم عبارة عن أمر جزم لا تردد فيه ولا تجويز ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به والعلم مطابق للمعلوم وربما يبقى ملتبسا باعتقاد المقلد الشئ على ما هو به عن تلقف لا عن بصيرة وعن جزم لا عن تردد ولاجله خفى على المعتزلة حتى قالوا فى حد العلم انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو خطأ من وجهين أحدهما تخصيص الشئ مع أن العلم يتعلق بالمعدوم الذى ليس شيأ عندنا والثانى أن هذا الاعتقاد حاصل للمقلد وليس بعالم قطعا فانه كما يتصور أن يعتقد الشئ جزما على خلاف ما هو به لا عن بصيرة كاعتقاد اليهودى والمشرك فانه تصميم جازم لا تردد فيه يتصور أن يعتقد الشئ بمجرد التلقين والتلقف على ما هو به مع الجزم الذى لا يخطر بباله جواز غيره فبم يتميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السبق الى أحد معتقدى الشك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ومن

فيه أو المحكوم عليه ﴿الباب﴾ (الاول فى الحاكم ﴿﴾ مسئلة لا حكم الا من الله تعالى) باجماع الامة لا كما فى كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعى الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع أم لا وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن أو قبح فى فعل لكن النزاع فى أنهما عقليان أو شرعيان ولما كان لهما معان والنزاع فى واحد أراد المصنف أن يشير اليها ويعين محل النزاع فقال (لا نزاع) لاحد من العقلاء (فى أن الفعل حسن أو قبيح عقلا) بالحسن والقبح اللذين هما (بمعنى صفة الكمال والنقصان) فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح (أو) اللذين هما (بمعنى ملاءمة الغرض الدنيوى ومنافرته) وهما أيضا عقليان كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفته قبيحة (بل النزاع انما هو فى حسن الفعل وقبحه) (بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه) للمتصف به (ومقابليهما) اى استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به (فعند الاشاعرة) التابعين للشيخ أبى الحسن الاشعرى المعدودين من جملة أهل السنة أيضا (شرعى أى بجعله) اياه متصفا بهما (فقط) لا غير من غير حكمة وصلاح للفعل (فما أمر به) الشارع (حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر) أى أمر الشارع (لانعكس الامر) أى أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس (وعندنا) معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة (وعند المعتزلة عقلى) أى لا يتوقف على الشرع (لكن عندنا) من متأخرى الماتريدية (لا يستلزم) هذا الحسن والقبح (حكما) من الله سبحانه (فى العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذى لا يرجح المرجوح) فالحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع (فما لم يحكم) الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب (ليس هناك حكم) أصلا فلا يعاقب بترك الاحكام فى زمان الفترة (ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة فى) تعلق (التكليف) فالكافر الذى لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان أيضا ولا يؤاخذ بكفره فى الآخرة وهذا الرأى (بخلاف) رأى (المعتزلة والامامية) من الرافضة خذلهم الله تعالى (والكرامية والبراهمة)

غير متمكن نقيضه من الحلول في النفس فان الشاك يقول العالم حادث أم ليس بحادث والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجويز القدم والجاهل يقول قديم ويستمر عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة وأما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم فانه كشف وانشراح والاعتقاد عقدة على القلب والعلم عبارة عن انحلال العقد فهما مختلفان ولذلك لو أصغى المعتقد الى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالا في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلا وان أصغى الى الشبه المشككة ولكن اذا سمع شبهة فاما أن يعرف حلها وان لم تساعده العبارة في الحال واما أن تساعده العبارة أيضا على حلها وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المقلد وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم مرتسما في النفس بمعناه وحقيقته من غير تكلف تحديد وأما المثال فهو أن ادراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المبصر في القوة الباصرة من انسان العين كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلا فكما أن البصر يأخذ صور المبصرات أي ينطبع فيها مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال يطابق صورتها وكذلك يرى مثال النار في المرآة لا عين النار فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها وأعني بصور المعقولات حقائقها وماهياتها فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهيآتها في نفسه وانطباعها فيه كما يظن من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة ففي المرآة ثلاثة أمور الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيها فكذلك جوهر الآدمي كحديدة المرآة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه بها يتهيأ للانطباع بالمعقولات كما أن المرآة بصقالتها واستدارتها تتهيأ لمحاكاة الصور فحصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الاشياء هو العلم والغريزة التي بها يتهيأ لقبول هذه الصور هي العقل والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم فحقائق المعقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علما وكما أن السماء والأرض والأشجار والانهار يتصور أن

قبلهم الله تعالى (فانه) أي كلا من الحسن والقبح (عندهم يوجب الحكم) من الله تعالى فهو الحاكم لا غير (فلولا الشرع) بأن فرض عدم ارسال الرسل (وكانت الافعال) بايجاد الله تعالى (لوجبت الاحكام) على حسب ما فصل الآن في الشريعة الحقة واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكف جبرا وهذا لا يستدعي خطابا ولا كلاما ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد لوصول الثواب والعقاب وأما أنه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا يندفع أن هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان أريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتأتى قول المعتزلة وان أريد كون الفعل مناط الثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فحينئذ لا نزاع الا في اللفظ فمن قال بتعلق الحكم قبل الشرع أراد الثاني ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتفكر وأنصف وكل الامور الى علام السرائر ثم أراد أن يفصل قول المعتزلة فقال (قالوا منه) أي من كل من حسن الفعل وقبحه (ما هو ضروري) لا يحتاج الى النظر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل) في حواشي مرزا جان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد درك الآخرة و (أمر الآخرة مما لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب آجلا) المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح عقلا أصلا فضلا عن كونه ضروريا (أقول) في الجواب (العدل واجب عقلا عندهم فتجب المجازاة) فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا (وذلك) أي ثبوت دار الجزاء مطلقا (كاف لحكم العقل بالثواب والعقاب فيها) (وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعيا) فان أريد بأمر الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمعيا ممنوع كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة به أيضا مع انكارهم الحشر على ما هو المشهور وان أريد خصوص المعاد الجسماني فمسلم أنه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء (على أنه يعني لو تحقق) أمر الآخرة (لتحقق) الثواب والعقاب

ترى فى المرآة حتى كأنها موجودة فى المرآة وكأن المرآة حاوية لجميعها فكذلك الحضرة الالهية بجملتها تصور وأن تنطبع بها نفس الآدمى والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكلها من الحضرة الالهية اذ ليس فى الوجود الا الله تعالى وأفعاله فاذا انطبعت بها صارت كأنها كل العالم لاحاطتها به تصورا وانطباعا وعند ذلك ربما ظن من لا يدرى الحلول فيكون كمن ظن أن الصورة حالة فى المرآة وهو غلط لانها ليست فى المرآة ولكن كأنها فى المرآة فهذا ما نرى الاقتصار عليه فى شرح حقيقة العلم فى هذه المقدمة التى هى علاوة على هذا العلم

(امتحان ثالث) اختلفوا فى حد الواجب فقيل الواجب ما تعلق به الايجاب وهو فاسد كقولهم العلم ما يعلم به وقيل ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب بتركه العقاب وقيل ما لا يجوز العزم على تركه وقيل ما يصير المكلف بتركه عاصيا وقيل ما يلام تاركه شرعا وأكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوابع وسبيلك ان أردت الوقوف على حقيقته أن تتوصل اليه بالتقسيم كما أرشدناك اليه فى حد العلم فاعلم أن الالفاظ فى هذا الفن خمسة الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح فدع الألفاظ جانبا ورد النظر الى المعنى أولا فأنت تعلم أن الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم فى مقابلة الممتنع ويقول وجود الله تعالى واجب وقال الله تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس وله بكل معنى عبارة والمطلوب الآن مراد الفقهاء وهذه الألفاظ لاشك أنها لا تطلق على جوهر بل على عرض ولا على كل عرض بل من جملتها على الافعال فقط ومن الافعال على أفعال المكلفين لا على أفعال البهائم فاذا نظرك الى أقسام الفعل لا من حيث كونه مقدورا وحادثا ومعلوما ومكتسبا ومخترعا وله بحسب كل نسبة انقسامات اذ عوارض الافعال ولوازمها كثيرة فلا نظر فيها ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط فنقسم الافعال بالاضافة الى خطاب الشرع فنعلم أن الافعال تنقسم الى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل المجنون والى ما يتعلق به والذى يتعلق به ينقسم الى ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الاقدام عليه وبين الاحجام عنه ويسمى مباحا والى ما ترجح فعله على تركه والى ما ترجح تركه على فعله والذى ترجح فعله على تركه ينقسم الى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه ويسمى مندوبا والى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا ثم ربما خص فريق

(كاف) فى حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة (فتدبر) فان الجواب هو الاول وهذا التوجيه من غير رضا القائل ولو أسقط حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعيا ليكون جوابا عنه لو أورد على معظم الحنفية القائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر (ومنه ما هو نظرى كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع) فانهما يعرفان بالتأمل (ومنه ما لا يدرك) أصلا (الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه) أى الى معرفته (لكن الشرع) اذ قد حكم على هذا الوجه (كشف عن حسن وقبح ذاتيين) لانه لما لم يكن جعل الشارع الا بحسب حكمة باعطاء شئ ما يصلح له علم أن فى صوم آخر رمضان صلوح الثواب وفى صوم أول شوال صلوح العقاب فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما فى الحاشية ان هذا تعصب فان العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشارع وغاية ما يقال ان الواجب لقهر النفس هو الصوم مطلقا وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القرآن وغيره واذا كان الشهر محلا يكون أول شوال منتهى ومنتهى الشئ خارج عنه فلزم قبح صومه. وهذا الجواب غير واف أما أولا فلانه لو تم بغيرهم فانه يلزم منه ادراك العقل للحسن والقبح وأما ثانيا فلان غاية ما لزم عدم وجوب صوم أول شوال والمقصود كان هو التحريم فتدبر (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فقال القدماء) منهم الحسن والقبح كلاهما (لذات الفعل و) قال (المتأخرون لا (بل) كلاهما (لصفة حقيقية توجبه) أى كلا من الحسن والقبح (فيهما) أى فى الفعل الحسن والقبيح (و) قال (قوم لصفة حقيقية فى القبح فقط) فلا يناط بصفة حقيقية ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (والحسن عدم القبح) دون الحسن (والجبائى قال ليس) الحسن والقبح (صفة حقيقية بل اعتبارات) ووجوه (والحق عندنا) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريدية (الاطلاق الاعم) من كونهما لذات الفعل أو صفته أو لوجوه واعتبارات كما سينكشف لك (فلا يرد النسخ علينا) لانه لما جاز أن يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير وأما المعتزلة القائلون بكونهما لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم ويجىء الدفع على

اسم الواجب عما أشعر بالعقوبة عليه ظنا وما أشعر به قطعا خصوه باسم الفرض ثم لا مشاحة فى الالفاظ بعد معرفة المعانى وأما المرجح تركه فينقسم الى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكروها وقد يكون منه ما أشعر بعقاب على فعله فى الدنيا كقوله صلى الله عليه وسلم من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن الا نفسه والى ما أشعر بعقاب فى الآخرة على فعله وهو المسمى محظورا وحراما ومعصية فان قلت فما معنى قولك أشعر فمعناه أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو اشارة فالاشعار يعم جميع المدارك فان قلت فما معنى قولك عليه عقاب قلنا معناه أنه اخبر أنه سبب العقاب فى الآخرة فان قلت فما المراد بكونه سببا فالمراد به ما يفهم من قولنا الأكل سبب الشبع وحز الرقبة سبب الموت والضرب سبب الالم والدواء سبب الشفاء فان قلت فلو كان سببا لكان لا يتصور أن لا يعاقب وكم من تارك واجب يعفى عنه ولا يعاقب فأقول ليس كذلك اذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الالم والدواء سبب الشفاء أن ذلك واجب فى كل شخص أو فى معين مشار اليه بل يجوز أن يعرض فى المحل أمر يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرك المضروب ألمه لكونه مشغول النفس بشئ آخر كمن يجرح فى حال القتال وهو لا يحس فى الحال به وكما أن العلة قد تستحكم فتدفع أثر الدواء فكذلك قد يكون فى سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو عن جريمته ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب فان قال قائل هل يتصور أن يكون للشئ الواحد حدان قلنا أما الحد اللفظى فيجوز أن يكون ألفا اذ ذلك بكثرة الاسامى الموضوعة للشئ الواحد وأما الرسمى فيجوز أيضا أن يكثر لان عوارض الشئ الواحد ولوازمه قد تكثر وأما الحد الحقيقى فلا يتصور أن يكون الا واحدا لان الذاتيات محصورة فان لم يذكرها لم يكن حدا حقيقيا وان ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو فاذا هذا الحد لا يتعدد وان جاز أن تختلف العبارات المترادفة كما يقال فى حد الحادث انه الموجود بعد العدم أو الكائن بعد أن لم يكن أو الموجود المسبوق بعدم أو الموجود عن عدم فهذه العبارات لا تؤدى الا معنى واحدا فانها فى حكم المترادفة ولنقتصر فى الامتحانات على هذا القدر فالتنبيه حاصل به ان شاء الله تعالى

رأيهم أيضا ان شاء الله تعالى وأجيب من قبلهم ان الخصوصيات التى كانت فى أول الزمان معتبرة فى محل الحسن والقبح فالفعل كان فى الزمان الاول معه خصوصيات معها كان حسنا واجبا ومع خصوصيات الزمان الثانى يكون قبيحا وحراما فيصح النسخ ولا يخفى أنه حينئذ يكون قليل الجدوى أو آئلا الى قول الجبائية (ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل فى ادراك بعض أحكامه تعالى فأوجب) هذا البعض (الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى) على كل أحد بلغه دعوة رسول أم لا (حتى على الصبى العاقل) هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى أبى منصور الماتريدى والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره (وروى عن) الامام الهمام (أبى حنيفة لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل) على ثبوت الوحدانية بحيث لا مجال للعاقل أن يرتاب فيه ومن ارتاب معها فلسوء فهمه وعدم تدبرها لا لريب فيه وهذه الرواية هى مستند ذلك البعض (أقول) فى كشف معنى هذه الرواية (لعل المراد) لا عذر (بعد مضى مدة التأمل فانه) أى التأمل (بمنزلة دعوة الرسول فى تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة) لا يمكن تحديدها (لان العقول متفاوتة) فى الفهم فلا تنضبط فى حد اعلم أن هذا التوجيه أشار اليه الامام فخر الاسلام حيث قال ومعنى قولنا انه لا يكلف بالعقل نريد به أنه اذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة فى السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلابد أن يزداد رشدا وليس على الحد فى هذا الباب دليل قاطع وفى شرح أصوله لان ادراك مدة التأمل فى حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة وفيه أيضا لا عذر له بعد الامهال لا فى ابتداء العقل وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيأ من الكفر والايمان فى ابتداء العقل كان معذورا لانه لم تمض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاده جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وأنه تأمل فاختار الكفر ثم اعلم أنه لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة

(الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان الذي به التوصل الى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر) وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد (الفن الاول في السوابق) و يشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول (التمهيد) اعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر بالنظر وهذه الاقاويل اذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت مقدمات والخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات اذ قد تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منهما جميعا ومثاله من المحسوسات البيت المبنى فانه أمر مركب تارة يختل بسبب في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجة والسقف منخفضا الى موضع قريب من الارض فيكون فاسدا من حيث الصورة وان كانت الاحجار والجذوع وسائر الآلات صحيحة وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من رخاوة في الجذوع وتشعب في اللبنات هذا حكم البرهان والحد وكل أمر مركب فان الخلل اما أن يكون في هيئة تركيبه واما أن يكون في الاصل الذي يرد عليه التركيب كالثوب في القميص والخشب في الكرسي واللبن في الحائط والجذوع في السقف وكما أن من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل يفتقر الى أن يعد الآلات المفردة أولا كالجذوع واللبن والطين ثم ان أراد اللبن افتقر الى اعداد مفرداته وهو التبن والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فيبتدئ أولا بالاجزاء المفردة فيركبها ثم يركب المركب وهكذا الى آخر العمل وكذلك طالب البرهان ينبغي أن ينظر في نظمه وصورته وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب وأقل ما ينتظم منه برهان مقدمتان أعني علمين يتطرق اليهما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع احداهما مخبرا عنها والاخرى خبرا ووصفا فقد انقسم البرهان الى مقدمتين وانقسم كل مقدمة الى معرفتين تنسب احداهما الى الاخرى وكل مفرد فهو معنى و يدل عليه لامحالة بلفظ فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الالفاظ

وهؤلاء الكرام أيضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام أن حاصل النزاع بيننا و بينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الاسلام لما مر أن اجماع المسلمين على أن لا حكم الا لله تعالى فخرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال الاول مذهب الاشعرية أن الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني أنهما عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا أدرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة الا أنه عندنا لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى ايصال الثواب الى من أتى بالحسنات وايصال العقاب الى من أتى بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير وتبعه المصنف ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لاقيتهم قائلين مثل قول الاشعرية (وبما حررنا من المذاهب يتفرع) عليه (مسئلة البالغ في شاهق الجبل) أي الذي لم تبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ يؤاخذ باتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الايمان وأمثاله من الشكر لم يعلم حالها والرواية مصرحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها الدلائل أم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو أتوا بالشرك والعياذ بالله تعالى ثم اعلم أن مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة الى أن الله تعالى لا يحكم الا بما هو حسن أو قبيح وان حكم الله ملزومهما وأن تكون أصولية راجعة الى أن الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وأن تكون فقهية راجعة الى أن الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا فقد بان أن الاولى أن تسرد في المقاصد دون المبادى (لنا) في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين أعم من استلزامهما الحكم أولا أنه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجبا والآخر حراما ليس أولى من العكس وهو

المفردة ووجوه دلالتها ثم اذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا ألفناه معنيين وجعلناهما مقدمة وننظر فى حكم المقدمة وشروطها ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهانا وننظر فى كيفية الصياغة الصحيحة وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع فى المحال وكان كمن طمع فى أن يكون كاتبا يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتب الحروف المفردة وهكذا القول فى كل مركب فان أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف القادر الا كبر بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الآحاد اذ لا يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن فى السوابق وفن فى المقاصد وفن فى اللواحق

《الفن الاول فى السوابق وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول فى دلالة الالفاظ على المعانى》 و يتضح المقصود منه بتقسيمات

《التقسيم الاول》 ان دلالة اللفظ على المعنى تنحصر فى ثلاثة أوجه وهى المطابقة والتضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة و يدل على السقف وحده بطريق التضمن لان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن السقف والحيطان وكما يدل لفظ الفرس على الجسم اذ لا فرس الا وهو جسم وأما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فانه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط للحائط حتى يكون مطابقا ولا هو متضمن اذ ليس الحائط جزأ من السقف كما كان السقف جزأ من نفس البيت وكما كان الحائط جزأ من نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذى لا ينفك السقف عنه واياك أن تستعمل فى نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر فى حد اذ السقف يلزم الحائط والحائط الاس والأس الأرض وذلك لا ينحصر 《التقسيم الثانى》 ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشموله تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ونسميه معينا كقولك زيد وهذه الشجرة وهذا الفرس وهذا السواد والى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق فى معنى واحد ونسميه مطلقا والاول حده اللفظ

ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الآمر وهو حكيم البتة قطعا ولنا فيه ثانيا لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة لانهم كانوا قبل ذلك فى رفاهية لعدم صحة المؤاخذة بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد مجئ الرسل صاروا ببعض تلك الافاعيل فى عذاب أبدى فأى فائدة فى ارسال الرسل الا التضييق وتعذيب عباده فصار بلاء هذا خلف لانه رحمة من الله تعالى به على عباده فى كثير من مواضع تنزيله واعلم أن هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب الايمان وحرمة الكفر أيضا عقلى لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعثة الرسل فى حقه بلاء هذا ظاهر جدا فافهم ولنا فيه ثالثا (ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فلولا أنه ذاتى) أى غير متوقف على الشرع (لم يكن كذلك) أى لما اتفق عليه (والجواب بانه) يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل (يجوز أن يكون) حكمهم بهما (لمصلحة عامة لا بضرنا لان رعاية المصلحة العامة) حينئذ (حسن بالضرورة) والا لما صار الاحسان لاجلها حسنا (وانما يضرنا لو ادعينا أنه) أى الحسن (لذات الفعل) وليس كذلك (بل الدعوى عدم التوقف على الشرع) سواء كان بالذات أو بالعرض (ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى) أى التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونهما مناطا للحكم (لا يعنينا) هذا المنع (فانا لا نقول باستلزامه حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع) ولم يورد الدليل الا لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولنا رابعا ما أورده مغير الاسلوب اشارة الى التمريض بقوله (واستدل) بانه (اذا استوى الصدق والكذب فى المقصود آثر العقل الصدق) فلولا أن حسنه ذاتى لما آثر (وفيه أنه) ان أراد الاستواء فى المقصود مع حصول جميع الاغراض وموافقة الجبلة فنقول (لا استواء فى نفس الامر لان لكل منهما لوازم وعوارض) متغايرة (فهو تقدير مستحيل فيمنع الايثار على ذلك التقدير) وان أراد الاستواء فى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز أن يكون الايثار لمرجح آخر ولا اقل أن يكون ذلك هو الاعتياد و بما قررنا ظهر لك اندفاع أنه لا توجه له بالدليل فانه انما أخذ الاستواء نظرا الى المقصود دون جميع العوارض واللوازم وتحققه يقينى ثم ان هاتين الحجتين مع قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابية اذ لقائل أن يقول يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة فى مقابلته بمعنى كونهما صفة كمالية للحقيقة الانسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا ايثار الصدق أيضا

الذى لايمكن أن يكون مفهومه الاذلك الواحد بعينه فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه وأما المطلق فهو الذى لايمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك فى معناه كقولك السواد والحركة والفرس والانسان وبالجملة الاسم المفرد فى لغة العرب اذا أدخل عليه الالف واللام للعموم فان قلت وكيف يستقيم هذا وقولك الاله والشمس والارض لايدل الا على شئ واحد مفرد مع دخول الالف واللام فاعلم أن هذا غلط فان امتناع الشركة ههنا ليس لنفس مفهوم اللفظ بل الذى وضع اللغة لو جوّز فى الاله عددا لكان يرى هذا اللفظ عاما فى الآلهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود اله ثان فلم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ والمانع فى الشمس أن الشمس فى الوجود واحدة فلو فرضنا عوالم فى كل واحد شمس وأرض كان قولنا الشمس والارض شاملا للكل فتأمل هذا فانه مزلة قدم فى جملة من الامور النظرية فان من لايفرق بين قوله السواد وبين قوله هذا السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم سهوه فى النظريات من حيث لايدرى

(التقسيم الثالث) ان الالفاظ المتعددة بالاضافة الى المسميات المتعددة على أربعة منازل ولنخترع لها أربعة ألفاظ وهى المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة أما المترادفة فنعنى بها الالفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار والليث والاسد والسهم والنشاب وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق وأما المتباينة فنعنى بها الاسامى المختلفة للمعانى المختلفة كالسواد والقدرة والاسد والمفتاح والسماء والارض وسائر الاسامى وهى الاكثر وأما المتواطئة فهى التى تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذى وضع الاسم عليها كاسم الرجل فانه ينطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد واسم الجسم ينطلق على السماء والارض والانسان لاشتراك هذه الاعيان فى معنى الجسمية التى وضع الاسم بازائها وكل اسم مطلق ليس بمعين كما سبق فانه ينطلق

لكونه صفة كمال لا لكونه يستحق به الثواب فافهم الاشعرية (قالوا) لنفى عقلية الحسن والقبح (أولا لو كان) كل منهما (ذاتيا لم يتخلف) فان ما بالذات لايبطل (وقد تخلف فان الكذب مثلا يجب لعصمة نبى) عن يد ظالم (وانقاذ برىء عن سفك) فصار حسنا وقد كان قبيحا (والجواب) أنا لانسلم أنه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن أعظم منه قبحا فحينئذ (ههنا ارتكاب أقل القبيحين) الكذب وهلاك نبى أو برىء (لا أن الكذب صار حسنا قيل) فى حواشى ميرزاجان (يرد عليه أن هذا الكذب واجب) وكل واجب حسن (فيدخل فى حد الحسن) والحسن لايكون عند الخصم الا ذاتيا فهذا الحسن ذاتى فلا يجامع القبح وعما قررنا بان بطلان هذا الايراد من غير ارتياب (أقول) فى دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ نبى بالعرض و (الحسن بالغير لاينافى القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات) أى لاجل عروض ضرورة يجىء فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل به معاملة المباح (غاية الامر أنه يلزم القول بان كلا منهما كما أنه) يكون (بالذات كذلك بالغير ولعلهم يلتزمونه) فلا يسلمون أن كل حسن بالذات تحقيقه أن عروض صفة قد يكون حقيقة لشئ وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال فى غير هذا الذى له الاتصاف واسطة فى العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ومستلزم لحسن بالذات هو عصمة نبى ورافع لقبيح آخر هو هلاك نبى قبحه فوق هذا الكذب واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه فلا يرد أن الحسن والقبح عندهم كانا لذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وان لم يرتفع لزم اجتماع الضدين فتدبر ثم يلزم على هذا أن يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا بأس به عندنا لكن لايتأتى من المعتزلة فانهم لايجوزون اجتماع الوجوب والحرمة فى شئ ما حتى لايجوزون الصلاة فى الأرض المغصوبة بل لايجوزون اجتماعهما فى الواحد بالجنس أيضا ومع هذا لايعم هذا الجواب جميع الصور الا بتكلف ويمكن أن يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات ربما يراد به ما لو خلى الشئ وطبعه استلزمه كما يقال البرودة للماء بالذات وربما يراد به ما تستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما أن الماء يتسخن بمجاورة النار بخلاف الثانى فلعل المعتزلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بعد فى التخلف فى بعض المواضع لعروض عارض فحينئذ نقول الكذب

على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون للسواد والبياض والحمرة فانها متفقة في المعنى الذي به سمي اللون لونا وليس بطريق الاشتراك البتة وأما المشتركة فهي الاسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة كاسم العين للعضو الباصر وللميزان وللموضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين الفوارة وللذهب وللشمس وكاسم المشتري لقابل عقد البيع وللكوكب المعروف ولقد ثار من ارتباك المشتركة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم وان ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم العين وكمشاركة قابل عقد البيع للكوكب في المشتري وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلنزد له شرحا فنقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرناه وقد يدل على المتضادين كالجلل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجون للسواد والبياض والقرء للطهر والحيض واعلم أن المشترك قد يكون مشكلا قريب الشبه من المتواطئ ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق ولنسم ذلك متشابها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المبصر من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يهتدى في الغوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كمشاركة السماء للانسان في كونها جسما اذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات والحيوان فانه بالاشتراك المحض اذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماؤه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالارادة واطلاقه على الباري تعالى اذا تأملت عرفت أنه لمعنى ثالث يخالف الامرين جميعا ومن أمثال هذه تتابع الاغاليط مغالطة أخرى قد تلتبس المترادفة بالمتباينة وذلك اذا أطلقت أسام مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترادفة كالسيف والمهند والصارم فان المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة الى الهند فخالف اذا مفهومه مفهوم السيف والصارم يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالاسد والليث وهذا كما أنا في اصطلاحاتنا النظرية نحتاج الى تبديل الاسامي على شيء

ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملزومه ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث (وبه) أي بما ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري (أمكن لهم التخلص عن النسخ) فانه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبيح بالغير حسنا بالذات أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فنكاح الأخت كان قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح على التوجيه الأول اذ يلزم حينئذ كون نكاح الأخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى مجيء شريعة أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وأبعد منه التزام ما يلتزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم أن يكون أحدهما حراما وواجبا ولا يجترئ عليه مسلم وأما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الأخت فانه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعة والآن مستمر في شريعة أفضل البشر عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجترئ مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر بل الذي يجب أن يعتقد أن التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات أي من غير واسطة في العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيحا بالعرض ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الغراء وبقي غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر أو بالعوارض فافترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحا بالعرض فتدبر وأنصف (على أنه لا يتم) هذا البيان ولا ينتهض (على الجبائية ولا علينا) وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الأعم فلا يلزم أن يتكلف الجواب (و) قالوا (ثانيا لو كان) كل منهما (ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لأكذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب) في الغد الذي هو المحكي عنه (وبالعكس) أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدمه الحسن بالذات (واللزوم حكم اللازم) فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم

واحد عند تبدل اعتباراته كما أنا نسمى العلم التصديق الذى هو نسبة بين مفردين دعوى اذا تحدى به المتحدى ولم يكن عليه برهان ان كان فى مقابلة خصم وان لم يكن فى مقابلة خصم سميناه قضية كأنه قضى فيه على شئ بشئ فان خاض فى ترتيب قياس الدليل عليه سميناه مطلوبا فان دل بقياسه على صحته سميناه نتيجة فان استعمله دليلا فى طلب أمر آخر ورتبه فى أجزاء القياس سميناه مقدمة وهذا ونظائره مما يكثر ﴿ مثال الغلط فى المشترك ﴾ قول الشافعى رحمه الله تعالى فى مسئلة المكره على القتل يلزمه القصاص لانه مختار ويقول الحنفى لا يلزمه القصاص لانه مكره وليس بمختار ويكاد الذهن لا ينبو عن التصديق بالامرين وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال وترى الفقهاء يتعثرون فيه ولا يهتدون الى حله وانما ذلك لان لفظ المختار مشترك اذ قد يجعل لفظ المختار مرادفا للفظ القادر ومساويا له اذا قوبل بالذى لاقدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول فيقال هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار ويراد بالمختار القادر الذى يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكره وقد يعبر بالمختار عمن تخلى فى استعمال قدرته ودواعى ذاته بلا تحرك دواعيه من خارج وهذا يكذب على المكره ونقيضه وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه فاذا صدق عليه انه مختار وأنه ليس بمختار ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفى غير مفهوم المختار المثبت ولهذا نظائر فى النظريات لا تحصى تاهت فيها عقول الضعفاء فليستدل بهذا القليل على الكثير

﴿ الفصل الثانى من الفن الاول ﴾ النظر فى المعانى المفردة ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة (الاول) ان المعنى اذا وصف بالمعنى ونسب اليه وجد اما ذاتيا واما عرضيا واما لازما وقد فصلناه (والثانى) انه اذا نسب اليه وجد اما أعم كالوجود بالاضافة الى الجسمية واما أخص كالجسمية بالاضافة الى الوجود واما مساويا كالمتحيز بالاضافة الى الجوهر عند قوم والى الجسم عند قوم (الثالث) ان المعانى باعتبار أسبابها المدركة لها ثلاثة محسوسة ومتخيلة ومعقولة ولنصطلح على تسمية سبب الادراك قوة فنقول فى حدقتك معنى به تميزت الحدقة عن الجبهة حتى صرت تبصر بها واذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار والحالة التى تدركها عند الابصار شرطها وجود المبصر فلو انعدم المبصر انعدم الابصار وتبقى صورته فى دماغك كانك تنظر

بأنه يلزم عليهم أن يكون صدقه حسنا شرعيا وقبيحا شرعيا وهما ضدان فأين المفر لان لهم أن يقولوا يجوز أن يبطل أحدهما فانه بجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما لذات الفعل فتأمل فيه (وربما يمنع ذلك) أى كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات (ألا ترى أن المفضى الى الشر لا يكون شرا بالذات) كيف ومجيء الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع أنه خير كثير أعظم (قال الشيخ) أبو على (فى الاشارات الشر داخل فى القدر بالعرض) فان التقدير الالهى انما تعلق أولا وبالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل فلذا قدر الشر وأوجده هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالآداب الشرعية أن الصواب ترك التأييد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال (أقول هذا) الجواب (يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا) من أنهما كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض (فافهم) فانه لا سترة فيه وقد يقال فى تقرير الدليل ان صدق لأكذبن غدا هو نفس تحقق مصداقه الذى هو الكذب فى الغد وهو قبيح بالذات عندهم فالصدق قبيح مع كونه حسنا فحينئذ لا يتوجه هذا الجواب أصلا وفيه أنا لا نسلم أن الصدق نفس تحقق المصداق بل المطابقة لمصداق الواقعى فواقعية المصداق لازمة له لا أنه هى ولو سلم فلأكذبن الغد اعتباران اعتبار أنه تحقق مصداق الخبر واعتبار أن مصداقه غير متحقق فلنا أن نقول انه بالاعتبار الأول حسن بالذات وبالاعتبار الثانى قبيح فلا ضير وهذا عندنا ظاهر وأما عندهم فلا تأمل فيه مجال لعدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة فى شئ ولو باعتبارين (و) قالوا (ثالثا ان فعل العبد اضطرارى فان الفعل ممكن) والممكن (ما لم يترجح) وجوده على عدمه (لا يوجد) ففى الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا (وترجح المرجوح محال فما لم يجب لم يوجد) فالعدم حال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه أصلا فهو اضطرارى (فلا يكون حسنا ولا قبيحا) أصلا (عقلا اجماعا) لان الاضطرارى لا يوصف بهما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الأولوية الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما فى المختصر حيث قال استدل أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى

اليها وهذه الصورة لا تفتقر الى وجود المتخيل بل عدمه وغيبته لا تنفى الحالة المسماة تخيلا وتنفى الحالة التى تسمى ابصارا ولما كنت تحس بالمتخيل فى دماغك لا فى فخذك وبطنك فاعلم أن فى الدماغ غريزة وصفة بها يتهيأ للتخيل وبها باين البطن والفخذ كما باين العين الجبهة والعقب فى الابصار بمعنى اختص به لا محالة والصبى فى أول نشئه تقوى فيه قوة الابصار لا قوة التخيل فلذلك اذا ولع بشئ فغيبته عنه وأشغلته بغيره اشتغل به ولهاعنه وربما يحدث فى الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل ولا يفسد الابصار فيرى الاشياء ولكنه كما تغيب عنه ينساها وهذه القوة يشاركك البهيمة فيها الانسان ولذلك مهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته التى كانت له فى دماغه فعرف أنه موافق له وأنه مستلذ لديه فبادر اليه فلو كانت الصورة لا تثبت فى خياله لكانت رؤيته لها ثانيا كرؤيته لها أولا حتى لا يبادر اليه مالم يجربه بالذوق مرة أخرى ثم فيك قوة ثالثة شريفة يباين الانسان بها البهيمة تسمى عقلا محلها اما دماغك واما قلبك وعند من يرى النفس جوهرا قائما بذاته غير متحيز محلها النفس وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة أشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيل فرق الا أن وجود المبصر شرط لبقاء الابصار وليس شرطا لبقاء التخيل والا فصورة الفرس تدخل فى الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد منك مخصوص ويبقى فى التخيل ذلك البعد وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تنظر اليه ولعمرى فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التى فى الخيال وتقطيعها وتركيبها وليس لها ادراك شئ آخر ولكن اذا احضر فى الخيال صورة انسان قدر على أن يجعلها نصفين فيصور نصف انسان وربما ركب شخصا نصفه من انسان ونصفه من فرس وربما تصور انسانا يطير اذ ثبت فى الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفى الانسان وليس فى وسعها البتة اختراع صورة لا مثال لها فى الخيال بل كل تصوراتها بالتفريق والتأليف فى الصور الحاصلة فى الخيال والمقصود أن مباينة ادراك العقل لادراك التخيل أشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس للتخيل أن يدرك المعانى المجردة العارية عن القرائن الغريبة التى ليست داخلة فى ذاتها أعنى التى ليست ذاتية كما سبق فانك لا تقدر على تخيل السواد الا فى مقدار

مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقى فانه متوقف على ابطال الهامع أن فيه شق الاتفاقى زائد لا حاجة اليه ولذلك قال (وهذا أحسن وأخصر مما فى المختصر) وقد يقال ان استحالة ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الراجح أولى غير واجب والعدم مرجوحا ممكنا فحينئذ ترجيح المرجوح غير أولى لا أنه مستحيل فحينئذ لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالته بين أولى غنى عن البيان (والجواب) أن غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز أن يكون هو الاختيار و (أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار) فانه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار (ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والرعشة) مع كون كليهما واجبين عن مرجحيهما والاول اختيارى لا الثانى (على أنه منقوض بفعل البارى تعالى) فان فعله ان ترجح فقد وجب والا استحال صدوره قيل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة أخرى وهى بأخرى والا لزم التسلسل فى المبدا وأيضا لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فاما أن يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد فى تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذ الاختيارى ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذ لا يصح حينئذ تركه والا لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن نعم يرد النقض بفعل البارى جل مجده الا أن يقال بالارادة المشوبة بالجبر ولا يجترئ عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذ بثلاثة أمور الاول أن لا يكون الحسن والقبح فى فعلى العبد والبارى جل مجده عقليين الثانى أن لا يكون البارى جل مجده مختارا صرفا فى فعله بل كان اختياره مشوبا بالجبر الثالث يلزم كون العبد مضطرا فى الفعل فيشكل أمر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كاف فى الحسن والقبح وكذا فى ايصال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بتجويز اتصاف الاضطرارى بالحسن والقبح خرق الاجماع والاشكال فى الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار أو مختار بل لان العبد يتأتى له العذر بان الفعل قد وجب فلا أستطيع أن أتحرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هذا خلف وهو غير مندفع بقوله وقال وأجابوا عن الثانى بتجويز التخلف اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح

مخصوص

مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد ومعلوم أن الشكل غير اللون والقدر غير الشكل فان المثلث له شكل واحد صغيرا كان أو كبيرا وانما ادراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلحنا على تسميتها عقلا فيدرك السواد ويقضى بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره الالتفات الى العاقل وغير العاقل وان كان الحيوان لا يخلو عن القسمين وحيث يستمر فى نظره قاضيا على الالوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما وهذه من عجيب خواصها او بديع أفعالها فاذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق الذى يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكميت والبعيد منه فى المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة منزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها فان القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا أو لازما فى الوجود اذ مختلفات اللون والقدر تشترك فى حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هى التى يعبر عنها المتكلمون بالاحوال والوجوه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله ويقول أرباب الاحوال انها أمور ثابتة تارة يقولون انها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤسهم وحارت عقولهم والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس اذ من ههنا يأخذ العقل الانسانى فى التصرف وما كان قبله كان يشاركه التخيل البهيمى فيه التخيل الانسانى ومن تحير فى أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه فى تصرفاته

﴿ الفصل الثالث من السوابق فى أحكام المعانى المؤلفة ﴾ قد نظرنا فى مجرد اللفظ ثم فى مجرد المعنى فننظر الآن فى تأليف المعنى على وجه يتطرق اليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والبارى تعالى قديم فان هذا يرجع الى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة احداهما الى الاخرى اما بالاثبات كقولك العالم حادث أو بالسلب كقولك العالم ليس بقديم وقد التأم هذا من جزأين يسمى النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا ويسمى المتكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا

من غير مرجح وهو غير ممتنع بل الرجحان من غير مرجح أى الوجود من غير موجد ثم رده باثبات استحالة التخلف وهكذا وقع القيل والقال ولم تنكشف حقيقة الحال وأجاب المصنف فى الحاشية أن هذا غير تام على رأى الاشعرى فانه يكتفى بوجود قدرة متوهمة فى توجه التكليف هذا وأنت تعلم أنه يكفى فى توجه التكليف الشرعى عنده لا الحسن العقلى بل الاجماع وقع على أن الاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وتحقيق المقام على ما استفاده هذا العبد من اشارات الكرام وتقرر عليه رأيه فى تحقيق المرام أن عند ارادة العبد تحقق الدواعى الى الفعل من التخيل الجزئى والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك للاتصاف بذلك الفعل اذ ليس الشأن الالهى أن يترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بامساك الفيض عنه لكونه جوادا بل أجرى عادته باعطاء ما يصلح المادة صلوحا كاملا فالله تعالى يخلق الفعل فى المريد بجرى العادة فيتصف به وقلما يتخلف عند سد نبى أو ولى ويسمى خرق العادة هذا بحسب الجلى من النظر والدقيق من النظر يحكم بان هذا السد وأمثاله من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأى أهل الحق من أهل السنة الباذلين جهدهم فى قمع البدعة كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح يخلق العبد الفعل فيجب بخلقه فيتصف به العبد اتصافا واجبا بخلقه فليس الاختيار فى العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أولا كما عندنا وهذا لا ينافى الوجوب وأما فعل الله تعالى فتحقيقه أنه تعلق علمه الازلى بالعالم على ما كان صالحا للوجود على النظم الاتم فتعلق ارادته فى الازل بأن يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود أولى من هذا النظم فوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بأن يتكون آدم فى الوقت الفلانى ونوح فى وقت بينهما ألف سنة فوجدا وجوبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل والترك الذى نسب الى أهل الكلام فان أريد به أن نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة واتفق أيهما وجد فهو باطل لانه لو كانت النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد هنالك يجىء الترجيح منه وان أريد منه أنه يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب أحدهما نظرا الى الحكمة فان الحكيم لا يمكن أن

ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمى الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوما عليه ويسمى المجموع قضية وأحكام القضايا كثيرة ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة اليه وتضر الغفلة عنه وهو حكمان الاول ان القضية تنقسم بالاضافة الى المقضي عليه الى التعين والاهمال والعموم والخصوص فهي أربع الاولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض الثانية قضية مطلقة خاصة كقولنا بعض الناس عالم وبعض الاجسام ساكن الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متحيز وكل سواد لون الرابعة قضية مهملة كقولنا الانسان في خسر وعلة هذه القسمة أن المحكوم عليه اما أن يكون عينا مشارا اليه أو لا يكون عينا فان لم يكن عينا فاما أن يحصر بسور يبين مقداره بكليته فتكون مطلقة عامة أو بجزئيته فتكون خاصة أو لا يحصر بسور فتكون مهملة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فان المهملات قد يراد بها الخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض كقولك الانسان في خسر تعني الكافر الانسان ليس في خسر تعني الانبياء ولا ينبغي أن يسامح بهذا في النظريات مثاله أن يقول الشفعوي مثلا معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فهو اذا ربوي فان قيل لم قلت المطعوم ربوي فتقول دليله البر والشعير والتمر يعني فانها مطعومات وهي ربوية فينبغي أن يقال فقولك المطعوم ربوي أردت به كل المطعومات أو بعضها فان أردت البعض لم تلزم النتيجة اذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون هذا خللا في نظم القياس كما يأتي وجهه وان أردت الكل فمن أين عرفت هذا وما عددته من البر والشعير ليس كل المطعومات (النظر الثاني) في شروط النقيض وهو محتاج اليه اذ رب مطلوب لا يقوم الدليل عليه ولكن على بطلان نقيضه فيستبان من ابطاله صحة نقيضه والقضيتان المتناقضتان يعني بهما كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث وانما يلزم صدق احداهما عند كذب الاخرى بستة شروط (الاول) أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور غير مدرك بالبصر اذا أردت بأحدهما الضوء وبالآخر العقل

تتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متلازمتان والارادة ترجح تعلق القدرة بجانب الفعل أو الترك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه أزليا كسائر الصفات وفينا على حسب دواعينا وأغراضنا فقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على أتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فحينئذ نقول قد اندفع الايراد بعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بأن الاختيار ماذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار أو بالاختيار والثاني بأنه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاد منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والايجاد كيف ما اتفق من غير وجوب أمر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا يجترئ مسلم على هذا والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وأما الاشكال الثالث فحله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم وسنشير اليه ان شاء الله تعالى اجمالا وقد بان لك من هذا التحقيق أن مبدأ الفعل الاختياري يجب أن يكون اضطراريا والا لزم التسلسل في المبدا ولصدر الشريعة رحمه الله ههنا كلام لاثبات الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل فلنذكره وننقل عقدته حتى تتبين لك حقيقة الحال فنقول مهد رحمه الله تعالى أولا أربع مقدمات * المقدمة الاولى أن المصادر ربما تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها وربما تطلق على الحالة الخارجية الحاصلة منها كالحركة فانها تطلق ويراد بها معناها المصدري وقد يراد بها الحالة الخارجية الاول معنى اعتباري لا وجود له في الخارج الا باعتبار المصداق والثاني أمر عيني وهذا ظاهر جدا * المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده أما الاول فلانه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه فان توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم تبق العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجح فان قيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد هنالك موجود قلت قد لزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجد فيه شيء وفي زمان

ولذلك

ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء المضطر مختار المضطر ليس بمختار وقولهم المضطر آثم المضطر ليس بآثم اذ قد يعبر بالمضطر عن المرتعد والمحمول المطروح على غيره وقد يعبر به عن المدعوّ بالسيف الى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف (الثانى) أن يكون الحكم واحدا والاسم مختلف كقولك العالم قديم العالم ليس بقديم أردت بأحد القديمين ما أراده الله تعالى بقوله كالعرجون القديم ولذلك لم يتناقض قولهم المكره مختار المكره ليس بمختار لان المختار عبارة عن معنيين مختلفين (الثالث) أن تتحد الاضافة فى الامور الاضافية فانك لو قلت زيد أب زيد ليس باب لم يتناقضا اذ يكون أبا لبكر ولا يكون أبا لخالد وكذلك تقول زيد أب زيد ابن فلا يتعدد بالاضافة الى شخصين والعشرة نصف والعشرة ليست بنصف أى بالاضافة الى العشرين والثلاثين وكما يقال المرأة مولى عليها المرأة غير مولى عليها وهما صادقان بالاضافة الى النكاح والبيع لا الى شئ واحد والى العصبة والاجنبى لا الى شخص واحد (الرابع) أن يتساويا فى القوة والفعل فانك تقول الماء فى الكوز مرو أى بالقوة وليس الماء بمرو أى بالفعل والسيف فى الغمد قاطع وليس بقاطع ومنه ثار الخلاف فى أن البارئ فى الازل خالق أو ليس بخالق (الخامس) التساوى فى الجزء والكل فانك تقول الزنجى أسود الزنجى ليس بأسود أى ليس بأسود الاسنان وعنه نشأ الغلط حيث قيل ان العالمية حال لزيد بجملته لان زيدا عبارة عن جملته ولم يعرف أنا اذا قلنا زيد فى بغداد لم نعن به أنه فى جميع بغداد بل فى جزء منها وهو مكان يساوى مساحته (السادس) التساوى فى المكان والزمان فانك تقول العالم حادث العالم ليس بحادث أى هو حادث عند أول وجوده وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق والصبى تنبت له أسنان والصبى لا تنبت له أسنان ونعنى بأحدهما السنة الاولى وبالآخر التى بعدها وبالجملة فالقضية المتناقضة هى التى تسلب ما أثبتته الاولى بعينه عما أثبتته بعينه وفى ذلك الوقت والمكان والحال وبتلك الاضافة بعينها وبالقوة ان كان ذلك بالقوة وبالفعل ان كان ذلك بالفعل وكذلك فى الجزء والكل وتحصيل ذلك بأن لا تخالف القضية النافية المثبتة الا فى تبدل النفى بالاثبات فقط

(الفن الثانى فى المقاصد وفيه فصلان فصل فى صورة البرهان وفصل فى مادته)

(الفصل الاول فى صورة البرهان)

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة وليس يتحد نمطه بل يرجع

الوجود ان أوجده شئ يكون هذا الايجاد مما يتوقف عليه فلم يبق المفروض علة تامة وان لم يوجده لزم وجود الممكن من غير ايجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب فى الجواب أن يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب معها لكان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق ايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد مرجح وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال فالوجود واجب وأما الثانى فلانه ان لم يمتنع على ذلك التقدير لامكن وجوده من غير ايجاد علته فلم تبق العلة علة وقال هذه المقدمة مسلمة بين أهل السنة والفلاسفة لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة * المقدمة الثالثة انه لا بد أن يدخل فى علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات والا فاما أن تكون علتها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق باسرها باطلة أما الاول فلانه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهى الى البارى جل مجده فاما يلزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع البارى تعالى عنه علوا كبيرا وأما الثانى فلانه لا يعقل علية المعدوم للموجود وأيضا المركب أجزاؤه مما يتوقف عليها المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلانه كلما تحقق وجودات يتوقف عليها المعلول الحادث تحقق الحادث والا فيتوقف على عدم آخر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث لتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة الى البارى آخرا والعدمات واما عدم لاحق لشئ وليكن عدم بكر فلا بد له من علة هى عدم جزء من علة وجوده فتلك العلة ان كانت أمرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علته وهكذا يتسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كانت عدم أمر فعدمه وجود لان نفى النفى اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فيتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما ادعينا أن كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث وبطل علية المختلط واذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد فى علية الحادث من أمور لا موجودة

الى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ والبقايا ترجع اليها (النمط الاول) ثلاثة أضرب مثال الاول قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فلزم أن كل جسم حادث ومن الفقه قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلزم أن كل نبيذ حرام فهاتان مقدمتان اذا سلمتا على هذا الوجه لزم بالضرورة تحريم النبيذ فان كانت المقدمات قطعية سميناها برهانا وان كانت مسلمة سميناها قياسا جدليا وان كانت مظنونة سميناها قياسا فقهيا وسيأتى الفرق بين اليقين والظن اذا ذكرنا أصل القياس فان كل مقدمة أصل فاذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء فى مثل هذا النظم انهم يقولون النبيذ مسكر فكان حراما قياسا على الخمر وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى النظم الذى ذكرناه فان رد الى هذا النظم ولم يكن مسلما فلا تلزم النتيجة الا باقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكرا ان نوزع فيه بالحس والتجربة وكون المسكر حراما بالخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد ذكرنا فى كتاب أساس القياس أن تسمية هذا قياسا تجوز فان حاصله راجع الى ازدواج خصوص تحت عموم واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن فى هذا البرهان مقدمتين احداهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام ٥ كل مقدمة تشتمل على جزأين مبتدا وخبر المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمورا الا أن أمرا واحدا يتكرر فى المقدمتين فيعود الى ثلاثة أجزاء بالضرورة لانها لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان فى شئ واحد وبطل الازدواج بينهما فلا تتولد النتيجة فانك اذا قلت النبيذ مسكر ثم لم تتعرض فى المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر لكن قلت والمغصوب مضمون أو العالم حادث فلا ترتبط احداهما بالاخرى فبالضرورة ينبغى أن تكرر أحد الاجزاء الاربعة فلنصطلح على تسمية المتكرر علة وهو الذى يمكن أن يقترن بقولك لان فى جواب المطالبة بلم فانه اذا قيل لك لم قلت ان النبيذ حرام قلت لانه مسكر ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام فما يقترن به لان هو العلة ولنسم ما يجرى مجرى النبيذ محكوما عليه وما يجرى مجرى الحرام حكما فانا فى النتيجة نقول فالنبيذ حرام ولنشتق للمقدمتين اسمين منهما لا من العلة لان العلة متكررة فيهما فنسمى المقدمة المشتملة على المحكوم المقدمة الاولى وهى قولنا كل نبيذ مسكر والمشتملة على الحكم المقدمة الثانية وهى قولنا كل مسكر حرام أخذا

ولا معدومة لانه الشق الباقى هذا خلاصة كلامه فى تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم أورد على نفسه أن هذه الامور لا تخلو اما أن تكون موجودة أو معدومة لانهما نقيضان وقد بطل كونهما علة فكذا علية تلك الامور ثم أجاب بأنه اذا أدرجت تلك الامور فى أحدهما لا يتم البيان اذ لو أدرجت فى الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز أن يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه لانتفاء جزء من علته فانها لا تجب لوجود العلة وان أدرجت فى المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود لانه يجوز أن تكون المعدومات تلك الامور كالايجاد ولا يكون عدمه بتحقق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافيات فى علة الحادث فلا يمكن استنادها الى البارى بالايجاب والا لزم قدم الحادث أو الاستحالة العظيمة بل استنادها اليه سبحانه بواسطة أو بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فاما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل أو تكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما أن لا يجب والظاهر أن الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحا للمختار أحد المتساويين وأما الحالة فهى واجبة على تقدير الايقاع * المقدمة الرابعة ترجيح المختار أحد المتساويين أو المرجوح جائز بل واقع لانه اما لا ترجيح أصلا أو للراجح أو للمساوى أو للمرجوح والاول باطل والالما وجد الممكن أصلا وكذا الثانى والا لزم اثبات الثابت بقى الاخيران وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها أن يرجح المريد أحد المتساويين فلا يسأل أن المريد لم أراد هذا كما لا يسأل أن الموجب لم أوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب أن المستدل ان أراد بالفعل الحالة الموجودة فسلم أنه يجب عند وجود مرجحه التام والا يلزم الجبر لانه اما متوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا الى غير النهاية أو اختيار الاختيار عين الاختيار فلا جبر واما متوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو اما يجب بطريق التسلسل أو بأن ايقاع الايقاع عين الايقاع واما أن لا يجب لكن رجح الفاعل المختار أحد المتساويين وان أراد الايقاع تعين ما قلنا فيه انتهى ولا يفقهه هذا العبد أما أولا فلان التقريب فى المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الا وجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز أن تكون العلة فاعلا مختارا موجودا فى الازل تام الارادة لكن تعلق ارادته فى الازل بوجود المعلول فى حين معين لما علم فى الازل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلول للوجود الا على هذا

من النتيجة فانا نقول فكل نبيذ حرام فتذكر النبيذ أولا ثم الحرام وغرض هذه التسمية سهولة التعريف عند التفصيل والتحقيق
ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعيا وان كانت مظنونة كان فقهيا وان كانت ممنوعة فلابد من اثباتها وأما
بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلا بل كل عاقل صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في
الذهن وأحضر مجموعهما بالبال وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف لانا اذا قلنا النبيذ
مسكر جعلنا المسكر وصفا فاذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا على الوصف فبالضرورة يدخل الموصوف فيه فانه
ان بطل قولنا النبيذ حرام مع كونه مسكرا بطل قولنا كل مسكر حرام اذ اظهر لنا مسكر ليس بحرام وهذا الضرب له شرطان
في كونه منتجا شرط في المقدمة الاولى وهو أن تكون مثبتة فان كانت نافية لم تنتج لانك اذا نفيت شيأ عن شئ لم يكن الحكم
على المنفي حكما على المنفي عنه فانك اذا قلت لا خل واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخل اذا وقعت المباينة بين
المسكر والخل فحكمك على المسكر بالنفي والاثبات لا يتعدى الى الخل الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو أن تكون
عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فانك اذا قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوي لم يلزم منه كون
السفرجل ربويا اذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل نعم اذا قلت وكل مطعوم ربوي لزم في
السفرجل ويثبت ذلك بعموم الخبر فان قلت فبماذا يفارق هذا الضرب الضربين الآخرين بعده فاعلم أن العلة اما أن توضع
محكوما عليها في المقدمتين أو محكوما بها في المقدمتين أو توضع حكما في احداهما محكومة في الاخرى وهذا الاخير هو النظم الاول
والثاني والثالث لا يتضحان غاية الاتضاح الا بالرد اليه فلذلك قدمناه ذكره ﴿النظم الثاني﴾ أن تكون العلة حكما في
المقدمتين مثاله قولنا الباري تعالى ليس بجسم لان الباري غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالباري تعالى اذن ليس بجسم فههنا
ثلاثة معان الباري والمؤلف والجسم والمكرر هو المؤلف فهو العلة وتراه خبرا في المقدمتين وحكما بخلاف المسكر في النظم الاول
اذ كان خبرا في احداهما مبتدأ في الاخرى ووجه لزوم النتيجة منه أن كل شيئين ثبت لاحدهما ما انتفى عن الآخر فهما

النحو فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا وأما ثانيا فلانه يجوز أن تكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته
في الازل بأن يوجد في حين معين مما لا يزال لجودة هذا النظام وحينئذ لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم
علته حتى تلزم الاستحالة العظيمة فسقط ما قال لابطال الشق الاول في المقدمة الثالثة وأما ثالثا فلان ما ذكره في جواب
النقض على بيان المقدمة الثالثة غير واف فان هذه الأمور التي سماها لا موجودة ولا معدومة لها نحو واقعية أولا على
الثاني فهي من الاختراعيات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا يصلح للعلية ولا للمعلولية وعلى الاول فلابد لها من جاعل تجب
هي منه بحسب اقتضائه واقعيتها والا فنسبتها ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة فحال الجعل وقبله سواء فلزم تحققه
من غير جعل وهو مناف للامكان فتكون النسبة الواقعية أولى من اللاواقعية ورجحان المرجوح ما دام مرجوحا محال فلزم
الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق التسلسل في المبدا فانه محال مطلقا اعتباريا كان
أو عينيا ولا بطريق أن ايقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كما جوز لان التغاير بين العلة والمعلول ضروري فقد ثبت
وجوب الاستناد الى الباري القيوم فيلزم حين دخول الاضافيات ما لزم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه الا بما
أومأنا من الحق الصراح وأما رابعا فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل ان كان نسبة الطرفين المتساويين
اليه على السواء فحال وجود الفاعل وقبله سواء فلا ايجاد من الفاعل ولا تأثير فيلزم الوجود بلا ايجاد وقد سلم استحالته وان
كانت نسبة أحدهما أولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذن بان لك أن ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ورجحان
أحدهما بلا ايجاد متلازمان فاذن بتجويز أحدهما يلزم تجويز الآخر وينسد باب العلم بالصانع ويلزم المكابرة وما قال
في الاستدلال ففيه أنا نختار الشق الثاني وهو أنه ترجيح الراجح ولا استحالة فيه لانه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال
انما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان أراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر اذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح
وما قال ثانيا ففيه أنه لا نسلم ان شأنها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شأنها ترجيح أحد الجانبين اللذين صح تعلق القدرة
بهما نظرا الى ذاتيهما بادراك واذ قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح الا للراجح بهذا الترجيح فقد دريت أنه

متباينان فالتأليف ثابت للجسم منتف عن البارى تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين البارى التقاء أى لا يكون البارى جسما ولا الجسم هو البارى تعالى ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد الى النظم الاول بطريق العكس كما أوضحناه فى كتاب معيار العلم وكتاب محك النظر فلا نطول الآن به وهذا النظم هو الذى يعبر عنه الفقهاء بالفرق اذ يقولون الجسم مؤلف والبارى غير مؤلف وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج الا قضية نافية سالبة وأما النظم الاول فانه ينتج النفى والاثبات جميعا ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمتان فى النفى والاثبات فان كانتا مثبتتين لم ينتجا الان حاصل هذا النظم يرجع الى الحكم بشئ واحد على شيئين وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشئ واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر فانا نحكم على السواد والبياض باللونية ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد ونظمه أن يقال كل سواد لون وكل بياض لون فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد نعم كل شيئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال وهو النفى ((النظم الثالث)) أن تكون العلة ممتدأ فى المقدمتين وهذا يسميه الفقهاء نقضا وهذا اذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لا عامة مثاله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر ربوى فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوى ووجه دلالته أن الربوى والمطعوم شيئان حكمنا بهما على شئ واحد وهو البر فالتقيا عليه وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكما خاصا وان لم يكن عاما فأمكن أن يقال بعض المطعوم ربوى وبعض الربوى مطعوم

((النمط الثانى من البرهان)) وهو نمط التلازم يشتمل على مقدمتين والمقدمة الاولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر احدى تينك القضيتين تسليما اما بالنفى أو بالاثبات حتى تستنتج منه احدى تينك القضيتين أو نقيضها ولنسم هذا نمط التلازم ومثاله قولنا ان كان العالم حادثا فله محدث فهذه مقدمة ومعلوم أنه حادث وهى المقدمة الثانية فيلزم منه أن له محدثا والاولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منهما حرف الشرط لانفصلتا احداهما قولنا ان كان العالم حادثا والثانية قولنا فله محدث ولنسم القضية الاولى المقدم ولنسم القضية الثانية اللازم والتابع والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين

لا يمكن أن يوجد شئ موجود ولا يثبت أمر سواء سمى موجودا أو واسطة الا اذا وجب من العلة الموجدة أو المثبتة وهذا الايجاب ان كان بعد تحقق الارادة والاختيار فالفعل اختيارى والا فاضطرارى والموجد ان كان ذا ارادة ففاعل بالاختيار والا ففاعل بالايجاب ودريت أيضا أن الاختيار بمعنى ترجيح أحد المتساويين مع التساوى بالنسبة الى القادر من غير وجوب فهوس من الهوسات لا حاصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عند مفيض العلوم وانما أطنبنا الكلام فى هذا المقام فانه قد زلت أقدام كثير من الاذكياء وضلت أفهام جم من الفضلاء ولم يأتوا بشئ يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب بل ضلوا وأضلوا كثيرا الا من أتى الله وله قلب سليم ((فائدة)) فى تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد (عند الجهمية الذين هم الجبرية ت لا قدرة للعبد أصلا) لا على الكسب ولا على الايجاد (بل هو كالجماد) الذى لا يقدر على شئ (وهذا سفسطة) فان كل عاقل يعلم من وجدانه أن له نحوا من القدرة والذى شجعهم على هذه السفسطة رؤية نصوص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها (وعند المعتزلة له قدرة) مخلوقة لله تعالى فيه (مؤثرة فى أفعاله) كلها سيآتها وحسناتها فالعبد خالق لافعاله ويرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والاجماع القاطع بحيث لا يزعزعه شبهات أولى التلبيس الضالين والمضلين الذين شمروا أذيالهم لتأويلها فضلوا أنفسهم وأضلوا كثيرا (وهم مجوس هذه الامة) للحديث الذى رواه الدارقطنى القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان القائل بقدر الله تعالى فقط قدرية فأنتم القدرية المرادة فى هذا الحديث وهذا أيضا نشأ من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها مجئ قوم يكذبون بالقدر وفى أثر ابن عمر وقع صريحا أنهم مكذبو القدر ثم ان الشيعة الشنيعة يقولون ان المعاصى بقدرة العبد دون الحسنات توهما أن خلق القبيح قبيح وليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا أن الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر الاتصاف بها بالنسبة الى ذات المتصف فانه يوجب الاثم وهذا الرأى أشبه برأى المجوس فانهم يقولون بالواجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر لاجل هذا الزعم والشيعة أيضا قالوا بخالقين خالق الخير وخالق الشر (وما فهموا) أى المعتزلة بل هؤلاء الجهلة أيضا (ان الامكان ليس من شأنه افاضة الوجود) فان من هو فى نفسه باطل الذات محتاج فى الواقعية الى الغير وكل على مولاه كيف يقدر على ايجاد الافعال

القضية التي سميناها مقدما وهو قولنا ومعلوم أن العالم حادث فتلزم منه النتيجة وهو أن العالم محدثا وهو عين اللازم ومثاله في الفقه قولنا ان كان الوتر يؤدى على الراحلة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدى على الراحلة فثبت أنه نفل وهذا النمط يتطرق اليه أربع تسليمات تنتج منها اثنتان ولا تنتج اثنتان أما المنتج فتسليم عين المقدم ينتج عين اللازم مثاله قولنا ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة فيلزم أن يكون المصلى متطهرا ومثاله من الحس ان كان هذا سوادا فهو لون ومعلوم أنه سواد فاذا هو لون وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم فانه ينتج نقيض المقدم مثاله قولنا ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر ومعلوم أن المصلى غير متطهر فينتج أن الصلاة غير صحيحة وان كان بيع الغائب صحيحا فهو يلزم بصريح الالزام ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الالزام فيلزم منه أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يفضى الى المحال فهو محال وهذا يفضى الى المحال فهو اذا محال كقولنا لو كان البارى سبحانه وتعالى مستقرا على العرش لكان اما مساويا للعرش أو أكبر أو أصغر وكل ذلك محال فما يفضى اليه محال وهذا يفضى الى المحال فهو اذا محال وأما الذى لا ينتج فهو تسليم عين اللازم فانا لو قلنا ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر ومعلوم أن المصلى متطهر فلا يلزم منه لا صحة الصلاة ولا فسادها اذ قد تفسد الصلاة بعلة أخرى وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه فانا لو قلنا ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة فلا يلزم من هذا كون المصلى متطهرا ولا كونه غير متطهر وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل شئ لازما لشئ فينبغى أن لا يكون الملزوم أعم من اللازم بل اما أخص أو مساويا ومهما كان أخص فثبوت الاخص بالضرورة يوجب ثبوت الاعم اذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون وهو الذى عنيناه بتسليم عين اللازم وانتفاء الاعم يوجب انتفاء الاخص بالضرورة اذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذى عنيناه بتسليم نقيض اللازم وأما ثبوت الاعم فلا يوجب ثبوت الاخص فان ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد فلذلك قلنا (١) تسليم عين المقدم لا ينتج وأما انتفاء

من غير اختلال بالنظام الاجود وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الالهية لكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور (وعند أهل الحق) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة الباذلون أنفسهم فى سبيل الله بالجهاد الاكبر (له قدرة كاسبة فقط لا خالقة (لكن عند الاشعرية) من الشافعية (ليس معنى ذلك) الكسب (الا وجود قدرة متوهمة) يتخيلها الشخص قدرة (مع الفعل بلا مدخلية لها أصلا) فى شئ فعندهم اذا أراد الله تعالى أن يخلق فى العبد فعلا يخلق أولا صفة يتوهم أول الامر أنها قدرة على شئ ثم يوجهه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل اليه كنسبة الكتابة الى القلم (قالوا ذلك كاف فى صحة التكليف والحق أنه كفؤ للجبر) وهو ظاهر فانه متى لم يكن فى العبد قدرة حقيقية فأى فرق بينه وبين الجماد (وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة) لله تعالى (الى القصد المصمم الى الفعل فلها تأثير فى القصد المذكور) فاذا تم صلوحه لوجود هذا القصد فتفيد (و يخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة) وقد يتخلف عنه قليلا كما نقل فى المعجزات والكرامات وأما عند عدم مانع من الموانع أصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فانك قد عرفت أن الوجود من غير واجب باطل فان قيل فعلى هذا يلزم ايجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعتم (فقيل ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم) وهى الامور الاعتبارية التى وجوداتها اعتبارها (فليس) اضافتها (خلقا) فانه افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل هو احداث (وليس الاحداث كالخلق بل) هو (أهون) فانه لاجل أن يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذى هو نحو من الامكان على ما حقق فلا بأس أن تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص شاهدة الا بأن الخلق له تعالى فقط أى افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات ألا ترى أن العقلاء اتفقوا على أن الامكان غير معلل فلا يرد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختار لاكثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الاحداث مغايرا للخلق وعلى تقدير الجعل البسيط فى الاحداث أيضا افاضة نفس ذات الحال كما فى الخلق لان الجعل وان كان مؤلفا يوجب تذوت المجعول ذاتا مستقلة بخلاف الاحوال

---

(١) قوله فلذلك قلنا تسليم عين المقدم كذا بالاصل وصوابه عين اللازم اهـ مصححه

الاخص فلايوجب انتفاء الاعم ولا ثبوته فان انتفاء السواد لايوجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذى عنيناه بقولنا ان تسليم نقيض المقدم لاينتج أصلا وان جعل الاخص لازما للاعم فهو خطأ كمن يقول ان كان هذا لونا فهو سواد فان كان اللازم مساويا للمقدم أنتج منه أربع تسليمات كقولنا ان كان زنا المحصن موجودا فالرجم واجب لكنه موجود فاذا هو واجب لكنه واجب فاذا هو موجود لكن الرجم غير واجب فالزنا غير موجود لكن زنا المحصن غير موجود فالرجم غير واجب وكذلك كل معلول له علة واحدة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود فهى اذا طالعة لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود لكن النهار غير موجود فهى اذا غير طالعة

(النمط الثالث نمط التعاند) وهو على ضد ما قبله والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطى المنفصل ويسمون ما قبله الشرطى المتصل وهو أيضا يرجع الى مقدمتين ونتيجة ومثاله العالم اما قديم واما حادث وهذه مقدمة وهى قضيتان الثانية أن تسلم احدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لامحالة نتيجة وينتج فيه أربع تسليمات فانا نقول لكنه حادث فليس بقديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بحادث فهو قديم لكنه ليس بقديم فهو حادث وبالجملة كل قسمين متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرائط التناقض كما سبق فينتج اثبات أحدهما نفى الآخر ونفى أحدهما اثبات الآخر ولا يشترط أن تنحصر القضية فى قسمين بل شرطه أن تستوفى أقسامه فان كانت ثلاثة فانا نقول العدد اما مساو أو أقل أو أكثر فهذه ثلاثة لكنها حاصرة فاثبات واحد ينتج نفى الآخرين وابطال اثنين ينتج اثبات الثالث واثبات واحد ينتج انحصار الحق فى الآخرين فى أحدهما لا بعينه والذى لاينتج فيه انتفاء واحد هو أن لايكون محصورا كقولك زيد اما بالعراق واما بالحجاز فهذا مما يوجب اثبات واحد نفى الآخر أما ابطال واحد فلا ينتج اثبات الآخر اذ ربما يكون فى صقع آخر وقول من أثبت رؤية الله بعلة الوجود يكاد لاينحصر كلامه الا أن نتكلف له وجها فان قول مصحح الرؤية لايخلو اما أن يكون كونه جوهرا فيبطل بالعرض أو كونه عرضا فيبطل بالجوهر أو كونه سوادا أو لونا فيبطل بالحركة فلا تبقى شركة لهذه المختلفات الا فى الوجود وهذا غير حاصر اذ يمكن أن

اذ ليس لها ذات مستقلة انما هى أمر تبعى فتدبر (وقيل بل) هو (موجود فيجب حينئذ تخصيص القصد المصمم من عموم) نصوص (الخلق بالفعل لانه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة) اذ فائدته أن تؤثر فى شئ وأدناه أن تؤثر فى هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لايخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد أن يكون للقدرة نحو من التأثير (و) لانه (أدنى ما يحجبه حسن التكليف) فان التكليف لغير القادر مما يحيله العقل وهذا أدنى طريق كونه قادرا (وهذا) الرأى (كانه واسطة بين الجبر والتفويض) والحق هو التوسط بينهما كما حكى عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضى الله تعالى عنه وعن آبائه الكرام قال المصنف (وفيه ما فيه) ووجهه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان أن تخصص جميع أفعال العباد وقد أبيتم عنه فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص وهذا غير واف فان مقصودهم قدست أسرارهم أن فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان أن يكون لها نوع من التأثير فى الافعال الاختيارية اما فى وسيلتها فقط أو فيهما والتأثير فى الوسيلة أدناهما فخصصنا بها وأما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه حينئذ يبطل العام بالكلية وهو غير جائز كما فى قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وأمثالهما وأحاديث خلق الاعمال ثم فى النصوص أيضا اشارة الى أن هذا التخصيص من نسبة المشيئة والعمل الينا كما لايخفى على المنصف فتأمل أحسن التأمل ولا تلتفت الى شبه أولى التلبيس فالحق لايتجاوز عما قلت قال المصنف (وعندى) أن فى صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلى به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئى به تنبعث ارادة جزئية فالعبد (مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية) فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية) المنبعث منها الارادة الكلية ففى انبعاث الارادة الكلية مجبور وفى انبعاث الارادة الجزئية مختار ولا يفقهه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان كانت مؤثرة فى الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد نهى عنه وان لم تكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والايراد المذكور لازم لايندفع الا بالجواب الذى مر (وشرح ذلك فى الفطرة الالهية وانه لأجدى من تفاريق العصا) والذى وصل الى من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وحاصلها لايزيد على ابطال قول المعتزلة بما ذكرهنا

يكون قد بقي أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرائي مثلا فان أبطل هذا فلعله لمعنى آخر الا أن يتكلف حصر المعانى و ينفى جميعها سوى الوجود فعند ذلك ينتج فهذه أشكال البراهين فكل دليل لا يمكن رده الى واحد من هذه الانواع الخمسة فهو غير منتج البتة ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه فى كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم

(الفصل الثانى من فن المقاصد فى بيان مادة البرهان) وهى المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص والخشب من السرير فان ماذكرناه يجرى مجرى الخياطة من القميص وشكل السرير من السرير وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير اذ لا يتأتى من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السيف سرير فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج بل البرهان المنتج لا ينصاغ الا من مقدمات يقينية ان كان المطلوب يقينيا أو ظنية ان كان المطلوب فقهيا فلنذكر معنى اليقين فى نفسه لتفهم ذاته ولنذكر مدركه لتفهم الآلة التى بها يقتنص اليقين أما اليقين فشرحه أن النفس اذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت اليها فلها ثلاثة أحوال أحدها أن يتيقن ويقطع به وينضاف اليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح و يتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس فلا يجوز الغلط فى يقينها الاول ولا فى يقينها الثانى ويكون صحة يقينها الثانى كصحة يقينها الاول بل تكون مطمئنة آمنة من الخطا بل حيث لو حكى لها عن نبى من الانبياء أنه أقام معجزة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف فى تكذيب الناقل بل تقطع بأنه كاذب أو تقطع بأن القائل ليس بنبى وان ما ظن أنه معجزة فهى مخرقة وبالجملة فلا يؤثر هذا فى تشكيكها بل تضحك من قائله وناقله وان خطر ببالها امكان أن يكون الله قد أطلع نبيا على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقينا مثاله قولنا الثلاثة أقل من الستة وشخص واحد لا يكون فى مكانين والشئ الواحد لا يكون قديما حادثا موجودا معدوما ساكنا متحركا فى حالة واحدة الحالة الثانية أن تصدق بها تصديقا جزما لا تتمارى فيه ولا تشعر بنقيضها البتة ولو أشعرت بنقيضها تعسر اذعانها للاصغاء اليه ولكنها لو ثبتت وأصغت وحكى لها نقيض معتقدها عمن هو أعلم الناس عندها كنبى أو صديق أورث ذلك فيها توقفا

من عدم صلوح الممكن للايجاد وقول الاشعرية بما ذكرهها أيضا ويلوح من ظاهرها أنه اختار مذهبنا ولم يقصد دفع الايراد المشار اليه فليس فى تلك الرسالة الا التحير والله أعلم بحال عباده و(الاشعرية قالوا ايضا لو كان كذلك) أى لو كان كل من الحسن والقبح عقليا (لم يكن البارى تعالى مختارا فى الحكم) لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (والحكم على خلاف المعقول قبيح) وقد وجب تنزيهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاهما فلا اختيار (والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار) فانه انما وجب هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما أجاب به فى التحرير من تسليم عدم الاختيار فى الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة غير صادرة بالاختيار فغير واف لان الخطاب وان كان قديما لكن التعلق حادث والحاكم جل مجده مختار فيه فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (خامسا لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة) على مرتكب القبيح وتارك الحسن لان الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو أتى أحد بالفعل القبيح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلا فيجوز (وهو) أى الجواز (منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك) فان أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفى هذا التعليل دفع لما يتراءى وروده من أن الآية لا تدل الا على عدم الوقوع وأين عدم الجواز (أقول) فى الجواب انه ان أراد بجواز العقاب الجواز الوقوعى فلا نسلم الملازمة فان القول بالقبح العقلى انما يقتضى الجواز نظرا الى ذات الفعل و (الجواز نظرا الى ذات الفعل لا ينافى عدم الجواز نظرا الى الحكمة كيف) يجوز نظرا الى الحكمة (وحينئذ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك) الدال على القبح والحكيم لا يعذب المعذور (ولهذا قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وان أراد الجواز نظرا الى نفس الفعل وان كان ممتنعا نظرا الى الواقع والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والآية الكريمة لا تدل الا على عدم كونه شأن البارى الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما وأما فيهما فالمسلك واضح ولا عذر أصلا والعقاب عليهما عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشايخنا الكرام (وأيضا الملازمة ممنوعة فانه) أى التعذيب (فرع الحكم

ولنسم هذا الجنس اعتقادا جزما وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الادلة فانهم قبلوا المذهب والدليل جميعا بحسن الظن في الصبا فوقع عليه نشؤهم فان المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره الى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة أن يكون لها سكون الى الشئ والتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظنا وله درجات في الميل الى الزيادة والنقصان لا تحصى فمن سمع من عدل شيئا سكنت اليه نفسه فان انضاف اليه ثان زاد السكون وان انضاف اليه ثالث زاد السكون والقوة فان انضافت اليه تجربة لصدقهم على الخصوص زادت القوة فان انضافت اليه قرينة كما اذا أخبروا عن أمر مخوف وقد اصفرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلا قليلا الى أن ينقلب الظن علما عند الانتهاء الى حد التواتر والمحدثون يسمون أكثر هذه الاحوال علما ويقينا حتى يطلقوا القول بان الاخبار التي تشتمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل وكافة الخلق الا آحاد المحققين يسمون الحالة الثانية يقينا ولا يميزون بين الحالة الثانية والاولى والحق أن اليقين هو الاول والثاني مظنة الغلط فاذا ألفت برهانا من مقدمات يقينية على الذوق الاول وراعيت صورة تأليفه على الشروط الماضية فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها هذا بيان نفس اليقين

أما مدارك اليقين فجميع ما يتوهم كونه مدركا لليقين والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام (الاول الاوليات) وأعني بها العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرده اليها من غير استعانة بحس أو تخيل مجبل على التصديق بها مثل علم الانسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديما حادثا وأن النقيضين اذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالما بها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل اذ يرتسم فيه الموجود مفردا والقديم مفردا والحادث مفردا والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها الى بعض مثل ان القديم حادث فيكذب العقل به وان القديم ليس بحادث فيصدق العقل به فلا

ونحن لا نقول به) وهذا غير واف أصلا لان حقيقة القبح ليس الا جواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم (وانما ينتهض على المعتزلة) بل على معظم مشايخنا أيضا ولا ينفع الحمل على عدم الوقوع فان المؤاخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة ونحو با وعلى التدين بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام (فخصصوا) الآية (بعذاب الدنيا بدلالة السياق) وهو قوله عز من قائل واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق الى زمان ارسال الرسل وليس شأن كل قبيح تسببه الى هلاك القرى حتى يقال ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى جوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الاول (وأولوا أيضا) الرسول (بالعقل فانه رسول باطن) في تنبيه القلب فالمعنى اذا والله أعلم وليس شأننا التعذيب من غير اعطاء العقل الذي به تنبيه الانسان (الى غير ذلك) من التأويلات وههنا جواب آخر هو أنه ليس زمان لم يبعث فيه نبي أصلا في الواقع بل لم يترك الانسان سدى فتقدير وجود زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقدير محال فبعد فرضه يلتزم صحة العقاب فمعنى الآية الكريمة والله أعلم وليس شأننا العقاب من دون البعثة فانها لازمة لوجود الانسان من لدن آدم الى يوم القيامة ولم يخل زمان عنها فافهم (المعتزلة قالوا أولا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل عند أمرهم) المكلف (بالنظر في المعجزات) ليعلم أنهم رسل (فيقول) هذا المكلف (لا أنظر) في معجزتك (ما لم يجب النظر علي) لان للانسان أن يكف عما ليس واجبا عليه (ولا يجب) علي ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا تعلم المعجزة الا بالنظر فحينئذ لا يجب النظر (ما لم أنظر) فلزم افحام الرسل أي اسكاتهم وهو محال لانه حينئذ يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا (قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس) فانكارهم وجوب النظر من المكابرة فلا افحام (وفيه ما فيه) لان وجوب النظر موقوف على افادته العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين وعلى أن معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وأن المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسب الاباء عنه الى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه الا عن الملاحدة المدعين للتصوف وعلى

يحتاج الا الى ذهن ترتسم فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فينتهض العقل على البديهة الى التصديق أو التكذيب ﴿ الثانى المشاهدات الباطنة ﴾ وذلك كعلم الانسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع الاحوال الباطنة التى يدركها من ليس له الحواس الخمس فهذه ليست من الحواس الخمس ولاهى عقلية بل البهيمة تدرك هذه الاحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصبى والاوليات لاتكون للبهائم ولا للصبيان ﴿ الثالث المحسوسات الظاهرة ﴾ كقولك الثلج أبيض والقمر مستدير والشمس مستنيرة وهذا الفن واضح لكن الغلط يتطرق الى الابصار لعوارض مثل بعد مفرط وقرب مفرط أوضعف فى العين وأسباب الغلط فى الابصار التى هى على الاستقامة ثمانية والذى بالانعكاس كما فى المرآة وبالانعطاف كما يرى ماوراء البلور والزجاج فيتضاعف فيه أسباب الغلط واستقصاء ذلك فى هذه العلاوة غير ممكن فان أردت أن تفهم منه أنموذجا فانظر الى طرف الظل فتراه ساكنا والعقل يقضى بأنه متحرك والى الكواكب فتراها ساكنة وهى متحركة والى الصبى فى أول نشوئه والنبات فى أول النشوء وهو فى النمو والتزايد فى كل لحظة على التدريج فتراه واقفا وأمثال ذلك مما يكثر ﴿ الرابع التجربيات ﴾ وقد يعبر عنها باطراد العادات وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو الى أسفل والنار صاعدة الى فوق والخمر مسكر والسقمونيا مسهل فاذا المعلومات التجربية يقينية عند من جربها والناس يختلفون فى هذه العلوم لاختلافهم فى التجربة فمعرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهل كمعرفتك بأن الماء مرو وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه وهذه غير المحسوسات لان مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوى الى الارض وأما الحكم بأن كل حجر هاو فهى قضية عامة لاقضية فى عين وليس للحس الاقضية فى عين وكذلك اذا رأى مائعا وقد شربه فسكر فحكم بأن جنس هذا المائع مسكر فالحس لم يدرك الاشربا وسكرا واحدا معينا فالحكم فى الكل اذا هو للعقل ولكن بواسطة الحس أو بتكرر الاحساس مرة بعد أخرى اذ المرة الواحدة لايحصل العلم بها فمن تألم له موضع فصب عليه مائعا فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزيل اذ يحتمل أن زواله بالاتفاق بل هو كما لو قرأ عليه سورة الاخلاص فزال فربما يخطر له أن ازالته بالاتفاق فاذا تكرر مرات

أن مقدمة الواجب واجبة وسيجىء الخلاف فيه ولاتثبت هذه المقدمات الا بنظر أدق والموقوف على مالا يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطريا كذا قيل وفيه أن هذه مؤاخذة لفظية فان لهم أن يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لايتوقف على الشرع فيمكن أن يقول الرسول ان هذا واجب عليك مع قطع النظر عن اخبارى فامتثل فلا يتمشى منه لايجب النظر مالم أنظر وفيه نظر لانه حينئذ له أن يقول لاأنظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظرى لايدرك الا بالنظر فليجز عدم صدقه وانى لاأضيع وقتى فيما لاأعلم وجوبه فحينئذ الافحام لازم قطعا فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قلت للرسول أن يقول أدعى قضية ان كنت صادقا فيها يضرك الاباء فاسمع وليس للعاقل الاباء عن سماع مثلها فلا افحام قلت هذا ينقلب على أصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول انى أدعى قضية ان كنت صادقا فيها الزم الاحكام بقولى فاسمع فتدبر فانه سانح عزيز (والجواب أنا لانسلم أن الوجوب) بالشرع (يتوقف على النظر فانه) أى الوجوب (بالشرع نظر أولم ينظر) فحينئذ لايصح قوله لايجب النظر مالم أنظر بل للرسول أن يقول قد وجب عليك النظر بقولى نظرت أولا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف الغافل فانه غافل عن الرسالة قال (وليس ذلك) أى التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة (من تكليف الغافل فانه) أى المدعو الى النظر (يفهم الخطاب) والغافل الذى يمتنع تكليفه هو الذى لايفهم الخطاب كالنائم والمجنون بالجنون المطبق فافهم (أقول) فى دفع الجواب (لوقال) المكلف حين قال له الرسول انظر (لاأمتثل مالم أعلم وجوب الامتثال اذ له أن يمتنع عما لم يعلم وجوبه) ولايضيع وقته فيه (ولاأعلم الوجوب مالم أمتثل أمرك بالنظر (لكان) المكلف (يعدل من المساغ فيلزم الافحام) والجواب عنه أن للرسول أن يقول ان الحسن والقبح فى الاشياء ثابت وأنا أعلم المضرة فى بعض الاشياء فاصغ الى اذ ليس من شأن العاقل أن لايصغى الى ناصح مدع للمضرات الشديدة بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال فان ظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك يتأتى على تقدير كونهما شرعيين فان للرسول أن يقول القول قولى وانى أثبت فى بعض الاشياء ضررا لاخلاص لك عنه وليس شأن العاقل أن لايفحص عن صدقه كما قرر فما وقع عن واقف الاسرار أبى قدس سره أنه لايتم عن

كثيرة فى أحوال مختلفة انغرس فى النفس يقين وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد والخبز مزيل لألم الجوع واذا تأملت هذا عرفت أن العقل قدناله بعد التكرر على الحس بواسطة قياس خفى ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لانه لم يلتفت اليه ولم يشغله بلفظ وكأن العقل يقول لولم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد فى الاكثر ولو كان بالاتفاق لاختلف وهذا الآن يحرك قطباعظيما فى معنى تلازم الاسباب والمسببات التى يعبرعنها باطراد العادات وقد نبهنا على غورها فى كتاب تهافت الفلاسفة والمقصود تمييز التجربيات عن الحسيات ومن لم يمعن فى تجربة الامور تعوزه جملة من اليقينيات فيتعذر عليه ما يلزم منها من النتائج فيستفيدها من أهل المعرفة بها وهذا كما أن الاعمى والاصم تعوزهما جملة من العلوم التى تستنتج من مقدمات محسوسة حتى يقدر الاعمى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الارض فان ذلك يعرف بأدلة هندسية تنبنى على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنهما الله تعالى بالفؤاد فى كتابه فى مواضع «الخامس متواترات» كعلمنا بوجود مكة و وجود الشافعى و بعدد الصلوات الخمس بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعى أن المسلم لا يقتل بالذمى فان هذا أمر وراء المحسوس اذ ليس للحس الا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة وأما الحكم بصدقه فهو للعقل وآلته السمع ولا مجرد السمع بل تكرر السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم فى عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو فى شطط بل هو كتكرر التجربة ولكل مرة فى التجربة شهادة أخرى الى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته فكذلك التواتر فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين وما بعدها ليس كذلك «السادس الوهميات» وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغى أن يكون مشارا الى جهته فان موجودا لا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ولا داخلا ولا خارجا محال وأن اثبات شئ مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال وهذا عمل قوة فى التجويف الاوسط من الدماغ وتسمى وهمية شأنها ملازمة المحسوسات ومتابعتها والتصرف فيها فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التى ألفتها فليس فى طباعها الا النبوة عنها وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان

الاشعرية لم يصل الى فهمه ذهن هذا العبد قال المصنف (والحق) فى الجواب (أن اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا بعباده عقلا) عند المعتزلة فانهم قالوا بالوجوب العقلى (أو) واجب (عادة) عندنا فان الله تعالى كريم جرت عادته باراءة المعجزات واذا كانت الاراءة واجبة عقلا أو عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند اراءة الرسول و يقع العلم بنبوته ولا تتأتى هذه الاسولة والاجوبة (وهو متم نوره ولو كره الكافرون و) المعتزلة قالوا (ثانيا انه لولاه) أى كون الحكم عقليا (لم يمتنع الكذب منه تعالى) عقلا اذ لا حكم للعقل بقبح واذا جاز الكذب عليه (فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب) ولوا كتفى به لكفى (فينسد باب النبوة) وهو مفتوح (والجواب أنه) أى المذكور (نقص) فيجب تنزيهه تعالى عنه كيف (وقد مر أنه لا نزاع فيه) فانه عقلى باتفاق العقلاء فالملازمة ممنوعة (ومافى المواقف) فى اثبات الملازمة (ان النقص فى الافعال يرجع الى القبح العقلى) المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فانه لا ثواب ولا عقاب على البارى بل بما به يستحق أن يذم لكن هذا الاستحقاق فى أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب فشرعية القبح توجب شرعية النقص فحينئذ جاز عقلا الكذب وفيه الفساد (فممنوع لان ما ينافى الوجوب الذاتى كيفما كان أو فعلا) من جملة النقص فى حق البارى و (من الاستحالات العقلية) عليه سبحانه (ولهذا) أى لكونه من الاستحالات العقلية (أثبته الحكماء) أى أثبت كونه نقصا مستحيلا اتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم الى نبى من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح (لكن يلزم على الاشاعرة) التابعين للشيخ الاشعرى (امتناع تعذيب الطائع) لله تعالى فى الاعمال (كما هو مذهبنا) معشر الماتريدية (ومذهب المعتزلة فانه) أى تعذيب الطائع (نقص يستحيل عليه سبحانه) عقلا فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم ثم انه يرد عليهم أن لا يصح تعذيب العاصى أيضا فانه ما صار عاصيا باختياره بل بجعل الله سبحانه كما هو رأينا معشر أهل السنة والجماعة وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بأنه لم عصيت نقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يلزمنا هذا أيضا لانا نقول ان بعض الافعال من شأنها لحوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على التخمة ولا نقص فيه لان اعطاء ملائمات الشئ لا قبح فيه وان كان مؤلما فان قلت فلم يخلق هذه الافعال فى ذوات العاصين حتى وصل هذا النحو من الألم الشديد قلنا التحقيق أنه كما أن

والاولى

والاولى منهما رعا وقع لك الانس بتكذيبها لكثرة ممارستك الادلة العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس في جهة والثاني ربما لم تأنس بتكذيبها لقلة ممارستك لادلتها واذا تأملت عرفت أن ما أنكره الوهم من نفي الخلاء والملاء غير ممكن لان الخلاء باطل بالبراهين القاطعة اذ لا معنى له والملاء متناه بأدلة قاطعة اذ يستحيل وجود أجسام لا نهاية لها واذا ثبت هذان الاصلان ثبت أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تتميز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص في مكانين بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالاوليات العقلية وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعا هو صادق بل الصادق ما يشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمسة المذكورة وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس الا بدليل العقل ثم بعد معرفة الدليل أيضا لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فبماذا أميز بينها وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومتى يحصل الامان منها فاعلم أن هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا وأنكروا كون النظر مفيد العلم اليقين فقال بعضهم طلب اليقين غير ممكن وقالوا بتكافؤ الادلة وادعوا اليقين بتكافؤ الادلة وقال بعضهم لا تيقن أيضا بتكافؤ الادلة بل هو أيضا في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطويلا فلا نشتغل به ونفيدك الآن طريقين تستعين بهما في تكذيب الوهم الاول جلي وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولو عرضت على الوهم نفس الوهم لانكره فانه يطلب له سمكا ومقدارا ولونا فاذا لم يجده أباه ولو كلفت الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم والارادة لصور لكل واحد قدرا ومكانا مفردا ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد أو جسم واحد لقدر بعضها منطبقا على البعض كأنه ستر رقيق مرسل على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض بالبعض بأسره فانه ربما يشاهد الاجسام ويراها متميزة في الوضع فيقضي في كل شيئين بأن أحدهما متميز في الوضع عن الآخر الطريق الثاني وهو معيار في آحاد المسائل وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فانها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس وانما تنازع فيما وراء المحسوسات لانها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات

في الافعال استحقاق أن يتعقبه الألم أو الراحة كذلك في الذوات أيضا استحقاق لان يتصف بأفعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف به فان قلت فحينئذ لا يصح العفو لانه خلاف ما يستحق به الفعل قلت كلا بل البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقه اتصاف فعل حسن يتم به استحقاق العفو فيتصف به فيعفى عنه ولذا لا يعفى الكفر ولا يجعل الكافر معذورا بوجه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على أن عفو المستحق للالم صفة كمال لا نقص فيها فلا ايراد ولا نعني بالاستحقاق أن هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صلوحها له وهذا الصلوح هو الاستعداد وتفصيل أمثال هذه المباحث في شروح فصوص الحكم (مسئلة) قال الاشعرية (على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة) ومعظم مشايخنا وقد نص صدر الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن القواطع وذهب طائفة من أصحابنا الى أن الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب كثير من أصحاب الامام أبي حنيفة خصوصا العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة بأسرهم ومعرفة الحسن هو الوجوب أو لازمه اذ الغرض أن المؤاخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما أعطى الى ما خلق لاجله كالعين لمشاهدة ما تحل مشاهدته ليستدل به على عجيب صنعة الحق تعالى ولعلهم أرادوا بالصرف الصرف الذي يدرك بالعقل لا الصرف مطلقا والا فلا معنى لدعوى العقلية و (استدل بانه لو وجب) شكر المنعم عقلا (لوجب لفائدة) والا كان عبثا (ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها) اذ ليس له كمال منتظر (ولا للعبد) لانه لو كان فاما في الدنيا أو الآخرة وهما منتفيان (أما في الدنيا فلانه مشقة) وهي بلاء لا يصلح فائدة (وأما في الآخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك أقول) في رده انه (بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة) من كون الحكم عقليا في الجملة (كما هو معنى التنزل القول بأنه لا مجال للعقل مشكل) فانه قد سلم المجال (على أنه لو تم هذا) الاستدلال (لاستلزم عدم الوجوب مطلقا والظاهر) من التنزل (أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع أن) فيه خبطا آخر فان (المشقة لا تنفي الفائدة) بل قد تصير المشقة مشتملة على فوائد

اذلاتقبله الاعلى نحوالمحسوسات فخيلة العقل مع الوهم فى أن يثق بكذبه مهما نظر فى غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية لساعده الوهم عليها وينظمها نظم البرهان الذى ذكرناه فان الوهم يساعد على أن اليقينيات اذانظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كماسبق فى الامثلة وكما فى الهندسيات فتجد ذلك ميزاناوجا كما بينه وبينه فاذارأى الوهم قد زاغ عن قبول نتيجة دليل قدساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمها وعلى كونها نتيجة علم أن ذلك من قصورفى طباعه عن ادراك مثل هذا الشئ الخارج عن المحسوسات فاكتف بهذا القدر فان تمام الايضاح فيه تطويل ﴿ السابع المشهورات ﴾ وهى آراء محمودة يوجب التصديق بها اماشهادة الكل أوالاكثر أوشهادة جماهير الأفاضل كقولك الكذب قبيح وايلام البرىء قبيح وكفران النعم قبيح وشكر المنعم وانقاذ الهلكى حسن وهذه قدتكون صادقة وقدتكون كاذبة فلايجوز أن يعوّل عليها فى مقدمات البرهان فان هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية فان الفطرة الاولى لاتقضى بها بل انما ينغرس قبولها فى النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا وذلك بأن تكررعلى الصبى ويكلف اعتقادها ويحسن ذلك عنده وربما يحمل عليها حب التسالم وطيب المعاشرة وربماتنشأ من الحنان ورقة الطبع فترى أقواما يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون عن أكل لحومها ومايجرى هذا المجرى فالنفوس المجبولة على الحنان والرقة أطوع لقبولها وربمايحمل على التصديق بها الاستقراء الكثير وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لايفطن الذهن لذلك الشرط ويستمرعلى تكرير التصديق فيرسخ فى نفسه كمن يقول مثلا التواترلايورث العلم لان كل واحد من الآحاد لايورث العلم فالمجموع لايورث لانه لايزيدعلى الآحاد وهذا غلط لان قول الواحد لايوجب العلم بشرط الانفراد وعند التواترفات هذا الشرط فيذهل عن هذا الشرط لدقته ويصدق به مطلقا وكذلك يصدق بقوله ان الله على كل شئ قدير مع أنه ليس قادرا على خلق ذاته وصفاته وهوشئ لكن هوقدير على كل شئ بشرط كونه ممكنا فى نفسه فيذهل عن هذا الشرط ويصدق به مطلقا لكثرة تكرره على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق والتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة وهى من مثارات الغلط العظيمة وأكثرقياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة

لاتحصى (فان العطايا على متن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوافينالنهدينهم سبلنا) المعتزلة (قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكل ماكان كذلك فهوواجب) فشكر المنعم واجب وقدتمنع الكبرى عقلا بل ما كان كذلك ففعله أولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعيا قال صدر الشريعة كيف يجوّزعاقل أن من أعطى من الملك الوهاب ماتقوم به حياته ويستلذ به من المأكولات والمشروبات والملبوسات وأغرق فى بحار الرحمة وغطى كل لحظة بأنواع النعم التى لايمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بانواع الكفران ويكذبه بانواع التكذيبات الشنيعة والملك قادرعلى الاخذ الشديد يدفع هذا كله كيف لايأخذه بنوع من أنواع التعذيب ولا يذمه بشئ من المذمة بل يعفى من ذلك كله ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (وعورض) دليلهم (أوّلا بأنه تصرف فى ملك الغير بغيراذنه) لان العبد مع جميع القوى فى ملك الرب والشكر لايكون الا باتعابها وصرفها فيكون تصرفا فى ملك الغير بغير أمره وهو حرام فالشكر حرام (ويجاب) بانا لانسلم أنه تصرف من غيراذن المالك (بل بالاذن العقلى) من جهته بناء (على أنه مثل الاستظلال والاستصباح) فان العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما (و) عورض (ثانيا بأنه) أى الشكر (يشبه الاستهزاء) وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام وشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما أعطى الى مافى ملك المنعم أقل من نسبة لقمة أعطاها الذى ملك خزائن المشرق والمغرب وان أخذ من أعطى تلك اللقمة فى المحافل يذكرعطاءه وشكره عد لاعبا ومستهزئا (وهو ضعيف) جدا (فان المعتبر عندالله تعالى الاخلاص) فى النية (وأيضا) لوكان يشبه الاستهزاء لكان حراما بالشرع و (كيف يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء فتدبر ﴿ مسئلة * لاخلاف فى أن الحكم وان كان فى كل فعل قديما) عندنا لانه الخطاب القديم (لكن يجوز أن لايعلم قبل البعثة بعض منه) اتفاقا (بخصوصه أما عند المعتزلة فلانه) أى الحكم (وان كان ذاتيا) لايتوقف على الشرع (لكن منه مالايدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه) فلايحكم عليه هنالك عقلا (وأما عند غيرهم) من أهل الحق (فلان الموجب وان كان الكلام النفسى القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة فلا حكم منخص قبلها) ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسئلة تنزلية (فلاحرج عندنا) فى شئ من

فلذلك

فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها فان قلت فبم يدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جميل والكذب قبيح على العقل الاول الفطرى الموجب للاوليات وقدر أنك لم تعاشر أحدا ولم تخالط أهل ملة ولم تأنس بمسموع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرشد وكلف نفسك أن تشكك فيه فانك تقدر عليه وتراه متأتيا وانما الذى يعسر عليك هذه التقديرات أنك على حالة تضادها فان تقدير الجوع فى حال الشبع عسير وكذا تقدير كل حالة انت منفك عنها فى الحال ولكن اذا تحذقت فيها أمكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك فى أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتيا بل لا يتأتى الشك فى أن العالم ينتهى الى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمى لكن فطرة الوهم تقتضيه والآخر يقتضيه فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحا فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الانسان من العادات والاخلاق والاستصلاحات وهذه أيضا معارضة مظلمة يجب التحرز عنها فهذا القدر كاف فى المقدمات التى منها ينتظم البرهان فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والاقيسة الجدلية ولا تصلح لافادة اليقين البتة

(الفن الثالث من دعامة البرهان فى اللواحق وفيه فصول)

(الفصل الاول) فى بيان أن ما تنطق به الالسنة فى معرض الدليل والتعليل فى جميع أقسام العلوم يرجع الى الضروب التى ذكرناها فان لم يرجع اليها لم يكن دليلا وحيث يذكر لا على ذلك النظم فسببه اما قصور علم الناظر أو اهماله احدى المقدمتين للوضوح أو لكون التلبيس فى ضمنه حتى لا ينتبه له أو لتركيب الضروب وجمع جملة منها فى سياق كلام واحد مثال ترك احدى المقدمتين لوضوحها وذلك غالب فى الفقهيات والمحاورات احترازا عن التطويل كقول القائل هذا يجب عليه الرجم لانه زنى وهو محصن وتمام القياس أن تقول كل من زنى وهو محصن فعليه الرجم وهذا زنى وهو محصن ولكن ترك المقدمة الاولى لاشتهارها وكذلك يقال العالم محدث فيقال لم فيقول لانه جائز ويقتصر عليه وتمامه أن يقول كل جائز فله فاعل والعالم جائز

الفعل والترك حتى الكفر والشرك ومشايخنا لا يعرجون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجبه الكلام النفسى بالعقل بعد مضى مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كما تقدم فان قيل فعلى ما ذكر كيف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الاصل الاباحة أو التحريم أجاب بقوله (وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق ان أصل الافعال الاباحة كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية أو) أصلها (الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام) الاصل (الاباحة فى الاموال والحظر فى الانفس) فقتل النفس وقطع العضو وايلامه بالضرب والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح (فقيل) هذا الخلاف وقع (بعد الشرع بالأدلة السمعية أى دلت) تلك الادلة (على أن ما لم يقم فيه دليل التحريم مأذون فيه) بدلالة دليل آخر كما عند أكثر الحنفية والشافعية (أو ممنوع) عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافى هذا عدم الحرج قبل البعثة (وفيه ما فيه) اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا فى الحاشية ولنقل فى تقرير الحق فلنمهد مقدمة أولا هى أنه لم يمر على انسان زمان لم يبعث اليه فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى مجىء نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة للكل فمن انتسخت فى حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى فى حق بنى اسرائيل وبقى فى حق غيره كما كان الى ورود شريعتنا الحقة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى أيحسب الانسان أن يترك سدى واذا تمهد هذا فنقول فحينئذ لا يتأتى خلاف فى زمان من أزمنة وجود الانسان أصلا ولا يتأتى الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفى كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا فى زمان الفترة الذى اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله أن الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذرا فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح أعنى لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك كما فى المباح وذهب اليه أكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة أصلية وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله

فاذاله فاعل ويقول فى نكاح الشغار هو فاسد لانه منهى عنه وتمامه أن يقول كل منهى عنه فهو فاسد والشغار منهى عنه فهو اذا فاسد ولكن ترك الاولى لانها موضع النزاع ولو صرح بها التنبه الخصم لها فربما ترك ها التلبيس مرة كما ترك ها للوضوح أخرى وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فينبغي أن يضم اليها ومعلوم أنهما لم تفسدا وقوله تعالى اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا وتمامه أنه معلوم أنهم لم يبتغوا الى ذى العرش سبيلا ومثال ما يترك للتلبيس أن يقال فلان خائن فى حقك فتقول لم فيقال لانه كان يناجى عدوك وتمامه أن يقال كل من يناجى العدو فهو عدو وهذا يناجى العدو فهو اذا عدو ولكن لو صرح به لتنبه الذهن بأن من يناجى العدو فقد ينصحه وقد يخدعه فلا يجب أن يكون عدوا وربما يترك المقدمة الثانية وهى مقدمة المحكوم عليه مثاله أن يقال لا تخالط فلانا فيقول لم فيقال لان الحساد لا يخالطون وتمامه أن يضم اليه ان هذا حاسد والحاسد لا يخالط فهذا اذا لا يخالط وسبيل من يريد التلبيس اهمال المقدمة التى التلبيس تحتها استغفالا للخصم واستجهالا له وهذا غلط فى النظم الاول و يتطرق ذلك الى النظم الثانى والثالث مثاله قولك كل شجاع ظالم فيقال لم فيقال لان الحجاج كان شجاعا وظالما وتمامه أن يقول الحجاج شجاع والحجاج ظالم فكل شجاع ظالم وهذا غير منتج لانه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث وقد بينا أنه لا ينتج الا نتيجة خاصة وانما كان من النظم الثالث لان الحجاج هو العلة لانه المتكرر فى المقدمتين لانه محكوم عليه فى المقدمتين فيلزم منه أن بعض الشجعان ظالم ومن ههنا غلط من حكم على كل المتصوفة أو كل المتفقهة بالفساد اذا رأى ذلك من بعضهم ونظم قياسه ان فلانا متفقه وفلان فاسق فكل متفقه فاسق وذلك لا يلزم بل يلزم أن بعض المتفقهة فاسق وكثيرا ما يقع مثل هذا الغلط فى الفقه أن يرى الفقيه حكما فى موضع معين فيقضى بذلك الحكم على العموم فيقول مثلا البر مطعوم والبر ربوى فالمطعوم ربوى وبالجملة مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه فى النتيجة لم يلزم منه الا نتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان من النظم الاول وأمكن استنتاج القضايا الاربعة منه أعنى الموجبة العامة والخاصة والنافية العامة والخاصة ومهما كانت العلة أعم

ولسنا نقول بهذا الاصل أى بكون التحريم ناسخا للاباحة الاصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الازمان وانما هذا أى القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعنى اذ لا اباحة حقيقة بل بمعنى نفى الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها فى كل شرع بين ظهورا تاما واما لا يكون عذرا فحينئذ لا بد من القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام المجهول بالتعيين فحرمت احتياطا فصار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلهم أرادوا ما سوى الاشياء الضرورية ومزعوم صدر الاسلام أن تحريم الانفس أصل ثابت فى كل شرع لم ينسخ قط فحكمه وأما غيرها فقد جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفى كلام المصنف اشارة اليه أيضا هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (أما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية وهى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها كأكل الفاكهة مثلا) والاضطرارية التى سواها واجبة أو مباحة عندهم (الى ما يدرك فيه جهة محسنة) حسنا شديدا يورث تركه قبحا وذما أو ضعيفا بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك (أو مقبحة) قبحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل أو ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية (فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة) من الوجوب والندب والاباحة والتحريم والكراهة (والى ما ليس كذلك) أى لم يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة (ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق دفعا للعبث) يعنى لو لم يكن مباحا فات فائدة الخلق التى هى انتفاع العبد فصار عبثا (وربما يمنع الاستلزام) أى استلزام عدم الاباحة فوات فائدة الخلق بجواز أن تكون الفائدة الابتلاء بايجاب الاجتناب (والحظر لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير) وهو الخالق (من غير اذنه وقد مر) مع ما فيه (ولا يرد عليهما أنه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين وقد فرض أن لا حكم له) أى للعقل (فيه) فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين وذلك (لان الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلا) أى فى فعل فعل (ولا ينافى ذلك العلم اجمالا) لعلة شاملة لجملة الافعال (أقول يرد عليهما أنه يلزم) حينئذ (جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين فى نفس الامر) فان فرض عدم العلم بالحكم فى فعل يجوز أن يكون الوجوب مثلا والآن أثبتم الاباحة أو الحظر (ولا ينفع) حينئذ (الاجمال

من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظم الثانى ولم ينتج منه الا النفى فأما الايجاب فلا ومثال المختلطات المركبة من كل نمط كقولك البارى تعالى ان كان على العرش اما مساو أو أكبر أو أصغر وكل مساو وأصغر وأكبر مقدر وكل مقدر فاما أن يكون جسما أو لا يكون جسما وباطل أن لا يكون جسما فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون البارى تعالى جسما ومحال أن يكون جسما فمحال أن يكون على العرش وهذا السياق اشتمل على النظم الاول والثانى والثالث مختلطا كذلك فمن لا يقدر على تحليله وتفصيله فربما انطوى التلبيس فى تفاصيله وتضاعيفه فلا يتنبه لموضعه ومن عرف المفردات أمكنه رد المختلطات اليها فاذا لا يتصور النطق باستدلال الا ويرجع الى ما ذكرناه

(الفصل الثانى فى بيان رجوع الاستقراء والتمثيل الى ما ذكرناه) أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا فى الوتر ليس بفرض لانه يؤدى على الراحلة والفرض لا يؤدى على الراحلة فيقال لم قلتم ان الفرض لا يؤدى على الراحلة فيقال عرفناه بالاستقراء اذ رأينا القضاء والاداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدى على الراحلة ووجه دلالة هذا لا يتم الا بالنظم الاول بأن يقول كل فرض فاما قضاء أو أداء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدى على الراحلة فكل فرض لا يؤدى على الراحلة وهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات والخلل تحت قوله اما أداء فان حكمه بأن كل أداء لا يؤدى على الراحلة يمنعه الخصم اذ الوتر عنده أداء واجب ويؤدى على الراحلة وانما يسلم الخصم من الاداء الصلوات الخمس وهذه صلاة سادسة عنده فيقول وهل استقريت حكم الوتر فى تصفحك وكيف وجدته فان قلت وجدته لا يؤدى على الراحلة فالخصم لا يسلم فان لم تتصفحه فلم يبن لك الا بعض الاداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لانا بينا أن المقدمة الثانية فى النظم الاول ينبغى أن تكون عامة ولهذا غلط من قال ان صانع العالم جسم لانه قال كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو اذا جسم فقيل لم قلت ان كل فاعل جسم فيقول لانى تصفحت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم أجساما

والتفصيل) اللذان ذكرا فى الجواب (لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض) وههنا الاجمال فى علة معرفة الحكم لا فى محل الحكم (فتأمل) فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالى كالحكم الاجتهادى الخطا فيجب العمل به الى أن تطلع شمس الحقيقة بتحقق البعثة فلا يلزم جواز الاتصاف أصلا كذا فى الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم فى خصوص فعل فعل وتجويز أن يكون غير الاباحة والحظر حتى يلزم من اثباتهما ولو بالدليل الاجمالى اجتماع المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص مخصوص بكل فعل فعمدوا الى دليل اجمالى شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة أو الحظر فحينئذ لا تناقض فتدبر (الثالث التوقف) فى الحكم بشئ من الاحكام (لان ثمة حكما معينا من الخمسة ولا يدرى أيها واقع) فيتوقف (أقول هذا يقتضى الوقف فى الخصوصية) أى الحكم فى مخصوص لمخصوص (ولا ينافى) ذلك (الحكم) اجمالا (فى كل فعل فتدبر) وهذا شئ عجاب فان المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل فى عدم المنافاة وههنا حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال والتفصيل الا أن يقال المراد أن الوقف فى الخصوص لا ينافى الحكم الاجمالى ولو على سبيل الخطا فى الاجتهاد والاصوب فى التقرير أن يقال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل هنالك لان أهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة أو التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل فاحتمل أن يكون فى البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحسبها الوجوب ويرد الشرع بحسبها ان ورد كما ورد فى صوم آخر رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة أو الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد هنا أن المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة فى كل فعل فعل ولا ينافى معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقا لما فى نفس الامر بالاستنباط عن ضابطة كلية لا أن يعلم حكم واحد شامل للكل كما فى المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر وأنصف

(تنبيه * الحنفية قسموا الفعل) الحسن (بالاستقراء الى ما هو حسن لنفسه) أى من غير واسطة فى الثبوت فاما (لا يقبل) حسنه (السقوط) لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر (كالايمان) فانه يقتضى حسنه لا بشرط

فيقال وهل تصفحت صانع العالم أم لا فان لم تتصفحه فقد تصفحت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسما فصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج وان تصفحت البارى فكيف وجدته فان قلت وجدته جسما فهو محل النزاع فكيف أدخلته في المقدمة ثبت بهذا أن الاستقراء ان كان تاما رجع الى النظم الاول وصلح للقطعيات وان لم يكن تاما لم يصلح الا للفقهيات لانه مهما وجد الاكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك

﴿ الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات ﴾ وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الامر فيه على الضعفاء فلا يحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فنقول كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة ونسبت أحدهما الى الآخر بنفي أو اثبات وعرضته على العقل لم يخل العقل فيه من أحد أمرين اما أن يصدق به أو يمتنع من التصديق فان صدق فهو الاولى المعلوم بغير واسطة ويقال انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل وكل ذلك بمعنى واحد وان لم يصدق فلا مطمع في التصديق الا بواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب الى الحكم فيكون خبرا عنها او تنسب الى المحكوم عليه فتجعل خبرا عنه فيصدق فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه (بيانه) انا اذا قلنا للعقل احكم على النبيذ بالحرام فيقول لا أدرى ولم يصدق به فعلمنا أنه ليس يلتقى في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بد أن يطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب فيقال هل النبيذ مسكر فيقول نعم اذا كان قد علم ذلك بالتجربة فيقال وهل المسكر حرام فيقول نعم اذا كان قد حصل ذلك بالسماع وهو المدرك بالسمع قلنا فان صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث لا محالة وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه أن يصدق بذلك ويذعن للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست زائدة عليهما فاعلم أن ما توهمت حق من وجه وغلط من وجه أما الغلط فهو أن هذه قضية ثالثة لان قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات وليس فيها تكرر أصلا بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملتزمة وأما وجه كونه حقا فهو أن قولك

زائد (أو يقبل) حسنه السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد ممكن الزوال (كالصلاة) وقد (منعت في الاوقات المكروهة) فسقط حسنها في هذه الاوقات وللمناقش أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لو أدى الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح لامر آخر لا لبطلان الحسن الذاتي فالاولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلاتها قبيحة لذاتها ولذا لم تجب عليها فلم يجب القضاء فان قلت فالايمان أيضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوط حسنه والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والايمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلاة لان الحائض مكلفة فافهم (والى ما) هو حسن (لغيره) بان يكون هذا الغير واسطة في الثبوت وهو اما (ملحق بالاول) أى بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا في العروض فالحسن عارض للفعل بالذات (وهو) أى الملحق بالاول انما يكون (فيما) أى الغير الذي هو الواسطة (لا اختيار للعبد فيه) فحينئذ لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا بالاصالة لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط (كالزكاة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت) ولا اختيار للعبد فيه ومع هذا الحاجة الفقير اقتضت أن يكون دفعها من الاغنياء من قليل فاضل مالهم حسنا وهو الزكاة والنفس لما كانت طاغية اقتضت أن يكون قهرها بمنع شهواتها الثلاث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل لهذه الوسائط في العبادة (أو غير ملحق) بالاول لكون الغير واسطة في العروض وهذا القسم منقسم الى قسمين الاول أن يكون هذا الغير يتأدى بأدائه هذا الحسن (كالجهاد والحدود وصلاة الجنازة فانها) في أنفسها تعذيب عباد الله تعالى كما في الاولين أو التشبه بعبادة الجماد كالثالث لكنها حسنت (بواسطة) هدم (الكفر) واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنه حسن تعذيب الكفار بالقتل والنهب وبه يتأدى هدم الكفر واعلاء الكلمة الالهية (و) بواسطة (المعصية) أى الزجر عليها لينزجر الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنه حسن تعذيب العباد الفساق باقامة الحدود وهذا الزجر يتأدى بنفس اقامة الحدود (و) بواسطة تعظيم (اسلام الميت) فان

المسكر حرام شمل بعمومه النبيذ الذي هو أحد المسكرات فقولك النبيذ حرام ينطوي فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العام في الذهن ولا يحضر الخاص فمن قال الجسم متحيز ربما لا يخطر بباله ذلك الوقت ان الثعلب متحيز بل ربما لا يخطر بباله ذلك الثعلب فضلا عن أن يخطر بباله أنه متحيز فاذا النتيجة موجودة في احدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة لا يظن أنه موجود بالفعل فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة الى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين مالم تحضر المقدمتين في الذهن وتخطر بالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فاذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل اذ لا يبعد أن ينظر الناظر الى بغلة منتفخة البطن فيتوهم أنها حامل فيقال له هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل فيقول نعم فيقال وهل تعلم أن هذه بغلة فيقول نعم فيقال كيف توهمت أنها حامل فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين اذ نظمهما ان كل بغلة عاقر وهذه بغلة فهي اذا عاقر والانتفاخ له أسباب فاذا انتفاخها من سبب آخر ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في الذهن التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة أشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج وأنه غير التفطن لوجوده في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين مع التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنهما له بطريق اجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له الى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط أما صيرورة النتيجة بالفعل فلا تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدور والرأي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر وان وجه الدليل ما هو والمدلول ما هو والنظر الصحيح ما هو والنظر الفاسد ما هو وترى الكتب مشحونات بتطويلات في هذه

تعظيمه كان حسنا بنفسه ويحسنه حسن هذا الصنع من الدعاء وربما يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا قبح فيه بل يجوز كونه حسنا بالذات وأي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا صلاة الجنازة ذكر لله تعالى وعبادة له مع الدعاء فيجوز أن يكون حسنه بالذات وليس شبيها بعبادة غير الله تعالى كما في الحج نعم الكفر واسلام الميت وسائط في الثبوت كالبيت في الحج هذا والظاهر أن الجهاد لا يصلح أن يلحق بالاول ألا ترى أن القتال معهم يسقط بأدنى شبهة والحسن بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه وأما صلاة الجنازة فلما سقط بفعل البعض علمنا أن ليس المقصود اتعاب البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنها لاجله وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد أيضا فتدبر وأنصف والثاني أن لا يتأدى هذا الغير بأداء هذا الحسن كالسعي الى الجمعة فانه حسن بحسن صلاة الجمعة ولا تتأدى بالسعي فقط وربما يمثل بالوضوء فانه حسن بحسن الصلاة لاجل كونه شرطا وفيه شائبة من الخفاء فان الوضوء بما هو طهارة حسن وان كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطه ألا ترى أن الشرع ندب الدوام على الطهارة والمندوب حسن وليس ندبه الا لاقامة الصلاة فان من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمورا به ولا ينافي الحسن الثابت قبل الامر فالايمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مأمورا به ولا تظنن أن هذا يؤول الى مذهب الاشعري من أن الحسن يثبت بالامر فانا نقول ان أداء مأمور الله حسن في نفسه فانه من قبيل شكر المنعم وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به فيكون حسنه بحسنه لا أن الشرع جعله حسنا وكان اتيانها واتيان المنهيات في أنفسهما متساويين أعاذنا الله تعالى عن هذا القول (وهكذا أقسام القبيح) فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كقبح الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا أو يحتمل السقوط كاكل الميتة سقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى وبارتكاب الصوم يرتكب الاعراض أولا يتأدى كالبيع وقت النداء قبيح لافضائه الى فوات الجمعة وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهدرة لم أر بيانه في كلام القوم وان كان فمثاله الغصب فانه انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة فصار الغصب قبيحا بالذات (الامر المطلق مجردا عن القرينة

الالفاظ من غير شفاء وانما الكشف يحصل بالطريق الذى سلكناه فقط فلا ينبغى أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور بل بالكلام المفيد الموضح وان خالف المعتاد

(مغالطة من منكرى النظر) وهو أن يقول ما تطلب بالنظر هو معلوم لك أم لا فان علمت فكيف تطلب وأنت واجد وان جهلته فاذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك وكيف يطلب العبد الآبق من لا يعرفه فانه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه فنقول أخطأت فى نظم شبهتك فان تقسيمك ليس بحاصر اذ قلت تعرفه أو لا تعرفه بل ههنا قسم ثالث وهو أنى أعرفه من وجه وأعلمه من وجه وأجهله من وجه وأعنى الآن بالمعرفة غير العلم فانى أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل أى فى قوتى أن أقبل التصديق بها بالفعل وأجهلها من وجه أى لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها بالفعل لما طلبتها ولو لم أعلمها بالقوة لما طمعت فى أن أعلمها اذ ما ليس فى قوتى علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين ولولا أنى أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم الظفر بمطلوبى اذا وجدته وهو كالعبد الآبق فانى أعرف ذاته بالتصور وانما أطلب مكانه وانه فى البيت أم لا وكونه فى البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أى أفهم البيت مفردا والكون مفردا وأعلمه بالقوة أى فى قوتى أن أصدق بكونه فى البيت وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا رأيته فى البيت صدقت بكونه فى البيت فكذلك طلبى لكون العالم حادثا اذا وجدته

(الفصل الرابع فى انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة) أما برهان الدلالة فهو أن يكون الامر المتكرر فى المقدمتين معلولا ومسببا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والمسبب والموجب والموجب فان استدللت بالعلة على المعلول فالبرهان برهان علة وان استدللت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة وكذلك لو استدللت بأحد المعلولين على الآخر * مثال قياس العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالغيم وعلى شبع زيد بأكله فتقول من أكل كثيرا فهو فى الحال شبعان وزيد قد أكل كثيرا فهو اذا شبعان وان قلت ان كل شبعان قد أكل كثيرا وزيد شبعان فاذا قد أكل كثيرا فهذا برهان دلالة ومثاله

هل الحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختار شمس الائمة) قال واقف أسرار الكتاب المبين قدس سره وأذاقنا الله تعالى ما أذاقه ان هذه النسبة غلط فانه ليس فى كلامه الا أنه يدل على الحسن لنفسه وهو الاظهر كيف وعدم القبول للسقوط فى بعض المأمورات أقل القليل فلا يجعل متبادرا (أو) للحسن (لغيره كما) ذكر (فى البديع) حكاية قول لا يدرى قائله (لثبوت الحسن فى المأمور به اقتضاء فيثبت الادنى) الذى يكفى لدفع الضرورة وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد هذا وفى الاسرار لا أعلم خلافا فى أن الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله أعلم بحقيقة الحال

(الباب الثانى فى الحكم وهو عندنا) معشر أهل السنة (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) أى جنس المكلف فلا يختص الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كان اكتفى فى بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون فزيد قوله (اقتضاء) حتما أولا (أو تخييرا فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه) لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقض واعتذر أيضا بأن الحيثية معتبرة والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والآية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف وهو غير واف اذ حينئذ تخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا تكليف فيها فتدبر وكلمة أو ههنا ليست للشك والابهام بل للتنويع فلا يضر التعريف والمراد بالفعل ما هو أعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم يرد عليه خروج نحو الاجماع حجة الا أن يقال ليس بحكم الا اذا أول بأن العمل بمقتضاه واجب وحينئذ صار متعلقا بفعل المكلف فتدبر (وههنا أبحاث الاول أنه لا ينعكس) الحد (فانه يخرج منه الاحكام الوضعية) كالحكم بسببية الوقت للصلاة والبيع للملك وأمثالهما (فمنهم من زاد) فى الحد (أو وضعا) فدخلت تلك الاحكام (ومنهم من لم يزد فتارة) لدفع هذا الايراد (يمنع خروجها عن الحد) ويدعى أن فى الاحكام الوضعية اقتضاء أيضا (فان الاقتضاء) المذكور فى الحد (أعم من الصريحى والضمنى) والوضعيات فيها اقتضاء ضمنى فانه يفهم من سببية الوقت للصلاة أنها واجبة عنده وهكذا فان قيل فحينئذ يدخل القصة اذ فيه أيضا اقتضاء ضمنى فانه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة واتيان أمثال الحسنة أجاب بقوله (والقصة من حيث هى قصة لا اقتضاء فيها) فانها بهذا الاعتبار اخبار محض فلا تدخل واما باعتبار أنها يفهم منها ايجاب

من

من الكلام قولك كل فعل محكم ففاعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال باحدى النتيجتين على الاخرى فى الفقه قولنا الزنا لايوجب حرمة المصاهرة لان كل وطء لايوجب الحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا لايوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة فان الحرمة والمحرمية ليست احداهما علة للاخرى بل هما نتيجتا علة واحدة وحصول احدى النتيجتين يدل على حصول الاخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والنتيجة الثانية أيضا تلازم علتها وملازم الملازم ملازم لامحالة وجميع استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال باحدى النتيجتين على الاخرى حتى انه يستدل بخطوط تجرى فى كتف الشاة على اراقة الدماء فى تلك السنة ويستدل بالخلق على الاخلاق ولايمكن ذلك الابطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فانه كالعلاوة على علم الاصول ومن أراد مزيدا عليه فليطلبه من كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم ولنشتغل الآن بالاقطاب الاربعة التى يدور عليها علم الاصول والحمد لله وحده والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع أصحابه

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(القطب الاول فى الثمرة وهى الحكم)

والكلام فيه ينقسم الى فنون أربعة فن فى حقيقة الحكم وفن فى أقسامه وفن فى أركانه وفن فيما يظهره

(الفن الاول فى حقيقته)

ويشتمل على تمهيد وثلاث مسائل أما التمهيد فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بأفعال المكلفين فالحرام هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه والمباح هو المقول فيه ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للافعال قبل ورود الشرع فلنرسم كل مسئلة برأسها (مسئلة) ذهبت المعتزلة الى أن

وحرمة نظرا الى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم داخل فى الحكم وفيه نظر فانه ان أريد بالاقتضاء الضمنى الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم من الالفاظ وان أريد الدلالة مطابقة أو تضمنا أو التزاما مقصودة بالذات فكون الاحكام الوضعية بأسرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلى الله عليه وسلم لايقبل الله الصلاة من غير طهور لايفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة فتأمل فيه فانه موضع تأمل (ومافى التحرير) مطابقا لقول صدر الشريعة (ان الوضع مقدم عليه) فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده والموجب مقدم فهما متغايران فادراج أحدهما فى الآخر غير معقول ومافى التلويح ان التغاير لايضر أعمية الاقتضاء بل التغاير بين الاعم والاخص ضرورى ساقط اذ المراد بالتغاير المباينة والوضع مباين للاقتضاء موجب له (لايضر) لما نحن بصدده (لصدق) الاقتضاء (الاعم) من الصريحى وغيره وان كان الصريحى مباينا له ومتأخرا عنه (وتارة يمنع) هذا المكتفى (كونها من المحدود فانا لانسمى) الخطابات الوضعية (حكما وان سمى غيرنا ولا مشاحة) فى الاصطلاح البحث (الثانى من المعتزلة ان الخطاب عندكم) معشر أهل السنة (أى الكلام النفسى قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه) فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به (والجواب أن) حدوث الحكم غير مسلم بل (الحادث هو التعلق) أى تعلق الحكم بالفعل تنجيزا (فافهم) فانه ظاهر جدا البحث (الثالث الحد منقوض بأحكام أفعال الصبى من مندوبية صلاته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية فى ذمته أولا) وان كان يؤدى بالنائب الولى وهى ليست متعلقة بفعل المكلف (وأجيب) فى كتب بعض الشافعية (بأنه لاخطاب للصبى) أصلا فليست صلاته مندوبة (وانما الولى أمر بالتمرين) على الصلاة للاعتياد لا للثواب بل (وله) أى للولى (الثواب وعليه الاداء) أى أداء الحقوق من مال الصبى لا أن الحقوق تجب أولا على الصبى (والصحة) أمر (عقلى) لا حكم شرعى (لانها تتم بالمطابقة) أى مطابقة الجزئى للحقيقة المعتبرة شرعا ولا حاجة فيه الى الخطاب (وفيه مافيه) لان القول بنفى الثواب عن الصبى بعيد جدا ويخالف للاحاديث المشهورة

الافعال تنقسم الى حسنة وقبيحة فمنها مايدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم ومعرفة حسن الصدق وكقبح الكفران وايلام البرىء والكذب الذى لاغرض فيه ومنها مايدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر وقبح الكذب الذى فيه نفع ومنها مايدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعى الى الطاعة لكن العقل لايستقل بدركه فنقول قول القائل هذا حسن وهذا قبيح لايحس بفهم معناه مالم يفهم معنى الحسن والقبح فان الاصطلاحات فى اطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة فلابد من تلخيصها والاصطلاحات فيه ثلاثة (الاول) الاصطلاح المشهور العامى وهو أن الافعال تنقسم الى مايوافق غرض الفاعل والى مايخالفه والى مالايوافق ولايخالف فالموافق يسمى حسنا والمخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا لشخص مخالفا لآخر فهو حسن فى حق من وافقه قبيح فى حق من خالفه حتى ان قتل الملك الكبير يكون حسنا فى حق أعدائه قبيحا فى حق أوليائه وهؤلاء لايتحاشون عن تقبيح فعل الله تعالى اذا خالف غرضهم ولذلك يسبون الدهر والفلك ويقولون خرب الفلك وتعس الدهر وهم يعلمون أن الفلك مسخر ليس اليه شئ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والقبح على الافعال عند هؤلاء كاطلاقه على الصور فمن مال طبعه الى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه ومن نفر طبعه عن شخص استقبحه ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل اليه طبع فيكون حسنا فى حق هذا قبيحا فى حق ذاك حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ويستقبحها جماعة فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة وهما أمران اضافيان لا كالسواد والبياض اذ لايتصور أن يكون الشئ أسود فى حق زيد أبيض فى حق عمرو (الاصطلاح الثانى) التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله فيكون فعل الله تعالى حسنا فى كل حال خالف الغرض أو وافقه ويكون المأمور به شرعا ندبا كان أو ايجابا حسنا والمباح لايكون حسنا (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل ما للفاعل أن يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات وفعل الله يكون حسنا بكل حال وهذه المعانى الثلاثة كلها أوصاف اضافية

فصدق على صلاته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلاته قال فى الحاشية الاظهر أن ترتب الثواب لعله بجرى عادة الله تعالى أن لايضيع أجر من أحسن عملا انتهى ولايخفى عليك أن هذا لايصح من قبل الاشعرى اذ لاحسن ولاقبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن وأما على رأينا وان كان هنالك حسن من دون ورود خطاب لكن اثابة الصبى ليس من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب النبوى والتقرير بايصال الثواب على أعمال الصبيان فان قلت لايسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تحكم ظاهر لايلتفت اليه فافهم وأما الحقوق المالية فلو لم تجب على الصبى كان الاخذ من ماله ظلما فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات تجب فى ماله أولا ثم ينوب عنه الولى فى أدائه ولانريد بصحة بيعه ماذكر حتى تكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولى وهذا حكم شرعى البتة فان معناه أن بيعه بعد الاذن سبب للملك كبيع المكلف ولايتحقق هذا الابعد اعتبار الشارع ذلك ولو أورد بدلها كحرمة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان أدفع للشغب فاذا الحق ماقال صدر الشريعة رحمه الله الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد البحث (الرابع أنه يخرج) من الحد (ماثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب) من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هنالك (والجواب أنها كاشفة عن الخطاب) الالهى (فالثابت بها) أى بالاصول الثلاثة (ثابت به) أى بالخطاب الالهى فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت فعلى هذا يلزم أن لايعد نظم القرآن خطابا لانه كاشف أيضا عن النفسى قال (وأما عدم عد نظم القرآن منه) أى من الكاشف (مع أنه كاشف عن النفسى فلان الدال كأنه المدلول) فلايسمى كاشفا تأدبا فان قلت فما بال الحنفية لاينسبون الكشف الا الى القياس قال (وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع فمبنى على أنه أصرح فى الفرعية) فانه يحتاج الى أصل مقيس عليه حال أخذ الحكم بخلافهما اذ لايحتاج فى أخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فانسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه (فتأمل) فيه فانه دقيق حقيق بالقبول (ثم فى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف) فبعضهم جعلوه خطابا والآخرون لا (والحق أنه) خلاف لفظى (ان فسر بما يفهم) ولو بالأخرة أى ما فيه صلوح الافهام (كان خطابا فيه) أى فى الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لايزال (وان فسر بما أفهم) أى وقع افهامه

وهى

وهى معقولة ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شئ منها فلا مشاحة فى الالفاظ فعلى هذا اذا لم يرد الشرع لا يتميز فعل عن غيره الا بالموافقة والمخالفة ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون صفة للذات فان قيل نحن لا ننازعكم فى هذه الامور الاضافية ولا فى هذه الاصطلاحات التى تواضعتم عليها ولكن ندعى الحسن والقبح وصفا ذاتيا للحسن والقبيح مدركا بضرورة العقل فى بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا نجوز شيئا من ذلك على الله تعالى لقبحه ونحرمه على كل عاقل قبل ورود الشرع لانه قبيح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة الى حال دون حال قلنا أنتم منازعون فيما ذكرتموه فى ثلاثة أمور أحدها فى كون القبح وصفا ذاتيا والثانى فى قولكم ان ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة والثالث فى ظنكم أن العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعا بها ودليلا على كونه ضروريا أما الاول وهو دعوى كونه وصفا ذاتيا فهو تحكم بما لا يعقل فان القتل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية ولا يعقبه عوض حتى جاز ايلام البهائم وذبحها ولم يقبح من الله تعالى ذلك لانه يثيبها عليه فى الآخرة والقتل فى ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه جناية أو تتعقبه لذة الا من حيث الاضافة الى الفوائد والاغراض وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتيا ولو كان فيه عصمة دم نبى باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا بل واجبا يعصى بتركه والوصف الذاتى كيف يتبدل بالاضافة الى الاحوال وأما الثانى وهو كونه مدركا بالضرورة وكيف يتصور ذلك ونحن ننازعكم فيه والضرورى لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع كما ظن الكعبى أن مستند علمه بخبر التواتر النظر ولا يبعد التباس مدرك العلم وانما يبعد الخلاف فى نفس المعرفة ولا خلاف فيها قلنا هذا كلام فاسد لانا نقول يحسن من الله تعالى ايلام البهائم ولا نعتقد لها جريمة ولا ثوابا فدل أنا ننازعكم فى نفس العلم وأما الثالث فهو أنا لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا أيضا لم تكن فيه حجة اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضرورى فقد اتفق الناس على اثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ولم يخالف الا الشواذ فلو اتفق أن ساعدهم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا فكذلك اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الاشياء وبعضه عن تقليد مفهوم من

(لم يكن) فى الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه (بل فيما لا يزال) فقط والخطاب فى اللغة توجيه الكلام للافهام ثم أطلق على الكلام الموجه للافهام فان اكتفى بالصلوح للافادة فالازلى خطاب فى الازل وان أريد الافهام الحالى فلا وأما أخذ العلم بافهامه فى الجملة كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال فى الحاشية ان المعتبر فى كون الكلام خطابا أحد الامرين الافهام بالفعل أو العلم فى الحال بالافهام فى المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم فى الحال بكونه مفهما فى المآل فليس الا خطابا بالقوة عند الفريقين فادعاء محض بل الكلام الذى هيئ للافهام خطاب عند من يكتفى بالصلوح للافهام فى المآل علم انه يفهم ما لا أم لا نعم يشترط للعلم بأنه خطاب علم كونه مفهما فظهور الخطابية انما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فبالتهيؤ والتوجه للافهام ولو مآلا فتأمل (ويبتنى عليه أنه حكم فى الازل أو فيما لا يزال) فمن قال الكلام خطاب فى الازل قال انه حكم فيه ومن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأتى أزلية الحكم مع أنه الخطاب المتعلق والتعلق حادث قلت المراد بالتعلق فى الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته كالمفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل وأين هذا من ذلك كذا فى التحرير ولك أن تقول بعبارة أخرى المراد بالتعلق فى الحد التعلق الاعم من التعليقى والتنجيزى والحادث التنجيزى فتدبر ولما فرغ عن الحد شرع فى التقسيم فقال (ثم الاقتضاء) الذى فى الحكم (ان كان حتما لفعل غير كف فالايجاب) أى فالحكم الايجاب وعلى هذا يلزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح للدخول فى باقى الاقسام فيختل الحصر فالصواب أن لا يقيد بغير الكف (وهو نفس الامر النفسى) وهو ظاهر عند كون الامر النفسى مدلول اللفظى (أو) ان كان (ترجيحا) لفعل (فالندب) أى فالحكم الندب (أو) ان كان (حتما لكف) الفعل (فالتحريم) أى فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجابا بالقياس الى نفسه المطلوب فتدبر أحسن التدبر (أو) ان كان (ترجيحا) لكف (فالكراهة) أى فالحكم الكراهة (والتخيير الاباحة) أى الحكم بالتخيير الاباحة (والحنفية) لما وجدوا أحكاما ماثبت بدليل قطعى مخالفة لما ثبت بظنى (لاحظوا) فى التقسيم

الآخذين عن السمع وبعضه عن الشبهة التى وقعت لاهل الضلال فالتآم الاتفاق من هذه الاسباب لا يدل على كونه ضروريا فلا يدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجويز الخطاء على كافة هذه الامة خاصة اذ لا يبعد اجتماع الكافة على الخطاء عن تقليد وعن شبهة وكيف وفى الملحدة من لا يعتقد قبح هذه الاشياء ولا حسن نقائضها فكيف يدعى اتفاق العقلاء احتجوا بانا نعلم قطعا أن من استوى عنده الصدق والكذب آثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلا وليس ذلك الا لحسنه وان الملك العظيم المستولى على الاقاليم اذا رأى ضعيفا مشرفا على الهلاك يميل الى انقاذه وان كان لا يعتقد أصل الدين لينتظر ثوابا ولا ينتظر منه أيضا مجازاة وشكرا ولا يوافق ذلك أيضا غرضه بل ربما يتعب به بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف اذا أكره على كلمة الكفر أو على افشاء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكره وعلى الجملة استحسان مكارم الاخلاق وافاضة النعم مما لا ينكره عاقل الا عن عناد والجواب أنا لا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستندها اما التدين بالشرائع واما الاغراض ونحن انما ننكر هذا فى حق الله تعالى لانتفاء الاغراض عنه فاما اطلاق الناس هذه الالفاظ فيما يدور بينهم فيستمر من الاغراض ولكن قد تدق الاغراض وتخفى فلا يتنبه لها الا المحققون ونحن ننبه على مثارات الغلط فيه وهى ثلاث مثارات يغلط الوهم فيها (الاولى) ان الانسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلتفت الى الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر لغيره فيقضى بالقبح مطلقا وربما يضيف القبح الى ذات الشئ ويقول هو بنفسه قبيح فيكون قد قضى بثلاثة أمور هو مصيب فى واحد منها وهو أصل الاستقباح ومخطئ فى أمرين أحدهما اضافة القبح الى ذاته اذ غفل عن كونه قبيحا لمخالفة غرضه والثانى حكمه بالقبح مطلقا ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره بل عدم الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن فى بعض الاحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض (الغلطة الثانية) ان ما هو مخالف الغرض فى جميع الاحوال الا فى حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال فيراه مخالفا فى كل الاحوال فيقضى بالقبح مطلقا لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكمه على الكذب بانه قبيح مطلقا وغفلته عن الكذب الذى تستفاد به عصمة دم نبى أو ولى واذا قضى بالقبح مطلقا واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على

(حال الدال) فى الطلب الحتمى لانه العمدة فى الباب (فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعى فالافتراض) ان كان ذلك الطلب للفعل (أو التحريم) ان كان ذلك للكف (أو) ثبت الطلب الجازم (بظنى فالايجاب) ان كان ذلك الطلب للفعل (وكراهة التحريم) ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا فى التسمية لا فى المعنى فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لابطال قولنا ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوى فى أن الافتراض فى كلام الشارع على أيهما يحمل فقد غلط كيف وان النصوص كلها كانت قطعية فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين أن اطلاق الافتراض فى لسان الشارع ليس الا على الالزام لا غير والذى أوقعه فى هذا الغلط ما بين القاضى الامام أبو زيد فى وجه التسمية بالافتراض (و) الوجوب وكراهة التحريم (يشاركانهما) أى الافتراض والتحريم (فى استحقاق العقاب بالترك) أى الافتراض والوجوب يشاركان فى استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكراهة التحريم يشاركان فى استحقاق العقاب بترك الكف (ومن ههنا) أى من أجل التشارك فى هذا اللازم (قال) الامام الهمام (محمد) رحمه الله تعالى (كل مكروه حرام تجوزا) وأراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بأن محمدا رحمه الله تعالى لا يكفر جاحد المكروه (والحقيقة) من الكلام (ما قالاه) أى الامامان الشيخان (انه الى الحرام أقرب) للتشارك فى استحقاق العقاب بالفعل (هذا) واعلم أنه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركنا أو شرطا للعبادة فيقال انه فرض فيها وان كان ثابتا بدليل ظنى كما يقال مسح ربع الرأس فرض وأمثاله وما لم يكن شرطا ولا ركنا بل مكملا لها ولكن كان حتما يقال له الواجب سواء كان الحتم مقطوعا كما يقال الستر واجب فى الطواف أولا كما يقال الفاتحة واجبة فى الصلاة وهذا الاصطلاح مذكور فى الكشف وبعضهم زعموا أنهم انما أطلقوا الفرض فى أمثال المسح لانه قطعى ثابت بالكتاب وشنع عليه فيه بتشنيعات يطول الكلام بذكرها ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع اليه (واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم و) جعلوا مرة (أخرى الوجوب والحرمة فحمل بعضهم على المسامحة) وقالوا انما جعل الوجوب والحرمة لانهما

سمعه ولسانه انغرس فى نفسه استقباح منفر فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد فى نفسه نفرة عنه لطول نشوه على الاستقباح فانه ألقى اليه منذ الصبا على سبيل التأديب والارشاد أن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه أحد ولا ينبه على حسنه فى بعض الاحوال خيفة من أن لا تستحكم نفرته عن الكذب فيقدم عليه وهو قبيح فى أكثر الاحوال والسماع فى الصغر كالنقش فى الحجر فينغرس فى النفس ويحن الى التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطلاق بل فى أكثر الاحوال واذا لم يكن فى ذكره الا أكثر الاحوال فهو بالاضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقده مطلقا (الغلطة الثالثة) سببها سبق الوهم الى العكس فان ما يرى مقرونا بالشئ يظن أن الشئ أيضا لا محالة مقرون به مطلقا ولا يدرى أن الاخص أبدا مقرون بالاعم والاعم لا يلزم أن يكون مقرونا بالاخص ومثاله نفرة نفس السليم وهو الذى نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لانه وجد الاذى مقرونا بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالاذى وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعذرة لانه وجد الاذى والاستقذار مقرونا بالرطب الاصفر فتوهم أن الرطب الاصفر مقرون به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعذر الاكل وان حكم العقل بكذب الوهم لكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود اذ وجد الاسم مقرونا بالقبح فظن أن القبح أيضا ملازم للاسم ولذا تورد على بعض العوام مسئلة عقلية جلية فيقبلها فاذا قلت هذا مذهب الاشعرى أو الحنبلى أو المعتزلى نفر عنه ان كان يسىء الاعتقاد فيمن نسبته اليه وليس هذا طبع العامى خاصة بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم الا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وأكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للاوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها وأكثر اقدام الخلق واحجامهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على النفس ولذلك ينفر طبع الانسان عن المبيت فى بيت فيه ميت مع قطعه بانه لا يتحرك ولكنه كانه يتوهم فى كل ساعة حركته ونطقه فاذا تنبهت لهذه المثارات فنرجع ونقول انما يترجح الانقاذ على الاهمال فى حق من لا يعتقد الشرائع لدفع الاذى الذى يلحق الانسان من رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه وسببه أن الانسان يقدر نفسه فى تلك البلية ويقدر غيره معرضا عنه وعن انقاذه فيستقبحه منه بمخالفة غرضه فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك فى حق نفسه

أثران لهما أو أريد بهما الايجاب والتحريم اطلاقا للمسبب على السبب ولك أن تتجوز فى المقسم وتقول أريد بالمقسم حين قسم الى الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا ألصق بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه (و) حمل (بعضهم على أنهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار) فلا بأس بجعلهما من أقسام الحكم لانه ليس هنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذن ليس الا صفة الحاكم وهو معنى افعل ولها اعتباران اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها اليه وحينئذ تسمى ايجابا واعتبار تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل وبهذا الاعتبار تسمى وجوبا وهذا معنى قوله (فان معنى افعل اذا نسب الى الحاكم) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى ايجابا واذا نسب الى الفعل) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى وجوبا) فبينهما اتحاد ذاتى وتغاير اعتبارى (وأورد أن الوجوب مترتب على الايجاب) فان الشئ يجب بالايجاب (فكيف الاتحاد) والا لزم ترتب الشئ على نفسه (ويجاب) بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب (بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر) ولا استحالة فيه وفيما نحن فيه نسبته الى الفعل متأخرة عن نسبته الى الحاكم (قال السيد) قدس سره (وبهذا يجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال) وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا بأس فى كون الشئ باعتبار مندرجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت أخرى (ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات شتى محل مناقشة) فانه جائز لا بأس به (انتهى) كلام الشريف (أقول) انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات البارى بل أراد الاعتبارية و (الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية) التى هى أجناس عالية (لم يلزم وتصادق) المقولات (الاعتبارية) التى يعتبرها العقل وان لم تكن أجناسا (باعتبارات مختلفة ليس بممتنع) فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل أى هيئة تأثيرية وباعتبار نسبته الى الفعل المفعول انفعال أى هيئة تأثرية (فلا يرد ما قيل) فى حواشى ميرزاجان (ان الشيخ) شيخ الفلاسفة أبا على بن سينا (فى الشفاء

أمر آخر وهو فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فان فرض فى بهيمة أو فى شخص لارقة فيه فهو بعيد تصوره ولو تصور فيبقى أمر آخر وهو طلب الثناء على احسانه فان فرض حيث لا يعلم أنه المنقذ فيتوقع أن يعلم فيكون ذلك التوقع باعثا فان فرض فى موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل النفس وترجح يضاهى نفرة طبع السليم عن الحبل المبرقش وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء فظن أن الثناء مقرون بها بكل حال كما أنه لما رأى الاذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الاذى فنفر عن المقرون بالاذى فالمقرون باللذيذ لذيذ والمقرون بالمكروه مكروه بل الانسان اذا جالس من عشقه فى مكان فاذا انتهى اليه أحس فى نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره ولذلك قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليلى * أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما تلك الديار شغفن قلبى * ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومى منبها على سبب حب الاوطان

وحبب أوطان الرجال اليهم * مآرب قضاها الشباب هنالكا
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم * عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

وشواهد ذلك مما يكثر وكل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على السيف فى ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع بل ربما استقبحوه وانما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر أو من ينتظر الثناء عليه بالشجاعة والصلابة فى الدين وكم من شجاع يركب متن الخطر ويتهجم على عدد هم أكثر منه وهو يعلم أنه لا يطيقهم ويستحقر ما يناله من الألم لما يعتاضه من توهم الثناء والحمد ولو بعد موته وكذلك اخفاء السر وحفظ العهد انما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح وأكثروا الثناء عليهما فمن يحتمل الضرر فيه فانما يحتمله لاجل الثناء فان فرض حيث لا ثناء فقد وجد مقرونا بالثناء فيبقى ميل الوهم الى المقرون باللذيذ وان كان خاليا عنه فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقبح للسعى فى هلاك نفسه بغير فائدة ويستحمق من يفعل ذلك قطعا فمن يسلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وعلى هذا يجرى

صرح بان المقولات متباينة) بالذات تباينا ذاتيا (فلا يتصادقان) على شئ (ولو باعتبار) وجه عدم الورود أن قول ابن سينا فى المقولات الحقيقية لا الاعتبارية ونحن ندعى صدق الاعتبارية فاين هذا من ذلك واعلم أن ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ولك أن تقول أى حجة فى حسبان ابن سينا فانه ما أقام عليه دليلا فلنا أن لا نساعده فعنى كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندى فلا ايراد ثم ههنا بحثان الاول أنه لا يلزم من الدليل غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية وما قال فى الحاشية ان الوجوب ليس صفة لفعل خارجى حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم مادام معدوما لا يتصف بصفة حادثة أصلا فحينئذ لاحظ للفعل من الوجوب الا وجود افعل متعلقا به ففيه أنه سلم تعلق افعل فكونه متعلقا صفة حادثة فيلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديرى وحينئذ يصح اتصافه بصفة اعتبارية أخرى ثم ان تنزلنا نقول سلمنا أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تحير التكليف قطعا ويحدث من تعلق الخطاب الازلى به صفة فيه هى صيرورة ذمته مشغولة باداء الفعل وهو الوجوب فافهم وأما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم وسيجىء أنه مكلف فلا بد له من وجود فالمكلف وان كان معدوما زمانا لكنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب كذلك الفعل حاضر عنده تعالى موجود فى زمانه فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هى الوجوب فلا نفقهه هذا العمد فان ما يجىء من تكليف المعدوم الطلب التعليقى وهو لا يستدعى الوجود بل التعلق التعليقى يصح بالمعدوم وأما وجود المكلف والفعل متحققين بزمانى وجوديهما فى الازل عنده تعالى فقول بالقدم الدهرى والاصراليون يرونه شيئا فريا هذا الثانى أن تغاير الوجوب والايجاب ضرورى فانهما متضايفان مقتضيان للموصوفين المتغايرين وانكاره مكابرة الجواب أنا لا ننكر تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وهو معنى افعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل ينتزع منه مفهومين أحدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيتصف به الفاعل والآخر باعتبار تعلقه بالمفعول فيتصف به

الجواب

الجواب عن الكذب وعن جميع ما يفرضونه ثم نقول نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب وانما الكلام في القبح والحسن بالاضافة الى الله تعالى ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد وكيف يقيس والسيد لو ترك عبيده واماءه وبعضهم يموج في بعض و يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لقبح منه وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم يقبح منه وقولهم انه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هوس لانه علم أنهم لا ينزجرون فليمنعهم قهرا فكم من ممنوع عن الفواحش بعنة أو بعجز وذلك أحسن من تمكينهم مع العلم لانهم لا ينزجرون

(مسئلة) لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة ودليله أن لا معنى للواجب الا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه فاذا لم يرد خطاب فأي معنى للوجوب ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يخلو اما أن يوجب ذلك لفائدة أو لا لفائدة ومحال أن يوجب لا لفائدة فان ذلك عبث وسفه وان كان لفائدة فلا يخلو اما أن ترجع الى المعبود وهو محال اذ يتعالى ويتقدس عن الاغراض أو الى العبد وذلك لا يخلو اما أن تكون في الدنيا أو في الآخرة ولا فائدة له في الدنيا بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ويحرم به عن الشهوات واللذات ولا فائدة له في الآخرة فان الثواب تفضل من الله يعرف بوعده وخبره فاذا لم يخبر عنه فمن أين يعلم أنه يثاب عليه . فان قيل يخطر له أنه ان كفر وأعرض ربما يعاقب والعقل يدعو الى سلوك طريق الامن قلنا لا بل العقل يعرف طريق الامن ثم الطبع يستحث على سلوكه اذ كل انسان مجبول على حب نفسه وعلى كراهة الالم فقد غلطتم في قولكم ان العقل داع بل العقل هاد والبواعث والدواعي تنبعث من النفس تابعة لحكم العقل وغلطتم أيضا في قولكم انه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لان هذا الخاطر مستنده توهم غرض في جانب الشكر يتميز به عن الكفر وهما متساويان بالاضافة الى جلال الله تعالى بل ان فتح باب الاوهام فربما يخطر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه لانه أمده بأسباب النعم فلعله خلقه ليترفه وليتمتع فاتعابه نفسه تصرف في مملكته بغير اذنه ولهم شبهتان احداهما قولهم اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران لا سبيل الى انكاره وذلك مسلم لكن في حقهم لانهم يهتزون و يرتاحون للشكر ويغتمون بالكفران والرب تعالى يستوي في حقه الامران فالمعصية والطاعة في حقه سيان ويشهد له أمران أحدهما أن المتقرب الى

المفعول المفروض عنده فمعنى افعل هو وجوب وايجاب أي مصداقهما وبهذا ظهر اندفاع الاول كما لا يخفى على ذي كياسة والحق عند علام الغيوب ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير أي الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الوضعي فقال * (ثم خطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بالسببية) أي بكونه سببا لحكم (وهي بالاستقراء وقتية) ان كان السبب وقتا (كالدلوك) أي الزوال (لوجوب الصلاة) لقوله تعالى وأقم الصلاة لدلوك الشمس (ومعنوية) ان لم يكن وقتا (كالاسكار للتحريم) لقوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم (ومنها الحكم بكونه مانعا اما للحكم) فقط مع بقاء السبب على السببية (كالابوة في القصاص) فانها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما (أو للسبب كالدين في الزكاة) فانه منع النصاب عن كونه سببا فان أداءه حاجة أصلية والنصاب صار مشغولا فلم يبق فاضلا مغنيا حتى يكون مفضيا الى وجوب الاغناء فقد اتضح الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكاة النصاب المغني سببا وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما تخلف الحكم في البعض لمانع فافهم (ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع) للبيع أي صحته وهي حكم (أو للسبب كالطهارة) شرطت (في الصلاة وسببها تعظيم الباري تعالى) وقد شرطت الطهارة فيها لاجله لان التعظيم ينعقد مع فقدان الطهارة (هذا * والآن نشرع في مسائل الاحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب) لما فيه من الشغب وان كان علم سابقا في ضمن التقسيم (وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا) كما عليه قائلوا الحسن والقبح العقليين (أو) استحقاقا (عاديا) كما عليه الاشعرية وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع وقيل تاركه في جميع وقته بوجه ليدخل الموسع والكفائي ولا حاجة اليهما ويكفي ما في المتن فتدبر وما قيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور وان أريد الكف عن الفعل للزم أن يكون التارك الغير الكاف لا يستحق العقاب ففيه ما سيجيء أن عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور يوجب استحقاق العقاب فان قيل فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا كلا (والعفو) لمستحق العقاب (من الكرم) فلا ينافي الاستحقاق والصلوح (وقيل ما أوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف

السلطان بتحريك أعانه فى زاوية بيته وبحرته مستهين بنفسه وعبادة العباد بالنسبة الى جلال الله دونه فى الرتبة والثانى أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز فى مخمصة فأخذ يدور فى البلاد وينادى على رؤس الاشهاد بشكره كان ذلك بالنسبة الى الملك قبيحا وافتضاحا وجملة نعم الله تعالى على عباده بالنسبة الى مقدوراته دون ذلك بالنسبة الى خزائن الملك لان خزانة الملك تفنى بأمثال تلك الكسرة لتناهيها ومقدورات الله تعالى لاتتناهى بأضعاف ماأفاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم حصر مدارك الوجوب فى الشرع يفضى الى افحام الرسل فانهم اذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعوون لايجب علينا النظر فى معجزاتكم الابالشرع ولايستقر الشرع الابنظرنا فى معجزاتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولانقدر على ذلك مالم ننظر فيؤدى الى الدور (والجواب) من وجهين أحدهما من حيث التحقيق وهو أنكم غلطتم فى ظنكم بنا أنانقول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين بل اذا بعث الرسول وأيد بمعجزته بحيث يحصل بها امكان المعرفة لو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بايجاب النظر اذلامعنى للواجب الاماترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم أوموهوم فمعنى الوجوب رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرجح والله تعالى هو المرجح وهو الذى عرف رسوله وأمره أن يعرف الناس أن الكفر سم مهلك والمعصية داء والطاعة شفاء فالمرجح هو الله تعالى والرسول هو المخبر والمعجزة سبب تمكن العاقل من التوصل الى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التى بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح والطبع المجبول على التألم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر وبعد ورود الخطاب حصل الايجاب الذى هو الترجيح وبالتأييد بالمعجزة حصل الامكان فى حق العاقل الناظر اذقدر به على معرفة الرجحان فقوله لاأنظر مالم أعرف ولاأعرف مالم أنظر مثاله مالوقال الاب لولده التفت فان وراءك سبعا عاديا وهو ذا يهجم عليك ان غفلت عنه فيقول لاألتفت مالم أعرف وجوب الالتفات ولايجب الالتفات مالم أعرف السبع ولاأعرف السبع مالم ألتفت فيقول له لاجرم تهلك بترك الالتفات وأنت غير معذور لانك قادر على الالتفات وترك العناد فكذلك النبى يقول الموت وراءك ودونه الهوام المؤذية والعذاب الاليم ان تركت الايمان والطاعة وتعرف ذلك بأدنى نظر فى معجزتى فان نظرت وأطعت نجوت وان غفلت وأعرضت فالله تعالى غنى عنك وعن عملك وانما أضررت بنفسك

فى الوعيد جائز) فيجوز أن يوعد بالعقاب ولايأتى به فان أهل العقول السليمة يعدونه فضلا لانقصا وهو مروى عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما (دون الوعد) فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه (ورد) هذا العذر (بأن ايعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعا) لاستحالة الكذب هنالك واعتذر بأن كونه خبرا ممنوع بل هو انشاء للتخويف فلابأس حينئذ فى الخلف ورده بقوله (وتجويز كونه انشاء للتخويف كما قيل) فى حواشى ميرزاجان وغيرها (عدول عن الحقيقة بلاموجب) يلجئ الى العدول وهو غير جائز (على أن مثله يجرى فى الوعد) اذ يمكن أن يقال انه لانشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف (فينسد باب المعاد) هذا خلف (أقول) ثالثا انه (لوتم) تجويز الانشائية (لدل على بطلان العفو مطلقا) لانه التجاوز عمن يستحق المؤاخذة وعلى هذا ليس المؤاخذة موعودة (والكلام) كان (فى خروجه بعد تسليم وجوده) واذا لم يتم العذر بتجويز الخلف (فلابد أن يقال) فى العذر (ان الايعاد فى كلامه تعالى مقيد بعدم العفو) فلاخلف ولا ايراد ولك أن تقلب عليه بأن التقييد عدول عن الحقيقة بلاموجب ومثله يجرى فى الوعد أيضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا ووقوعا فالحق أن الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشركين ثبوتا قطعيا جليا مثل الشمس على نصف النهار فلابد من العدول عن الظاهر فى الوعيدات التى لغير الكفرة فاما بالتقييد أوجعله لانشاء التخويف وأما الوعد فلاموجب فيه فيبقى على الحقيقة وماقال فليس بشئ لان التخويف لايكون الاعلى فعل قبيح موجب استحقاق الذم فالتجاوز عن مستحق الذم والعقاب هو العفو قيل فى ترجيح الاضمار على التخويف بأن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين ونص الوعيد شامل لغيرهم وليس فى حقهم تخويف ولايصح فى كلام واحد أن يكون تخويفا فى حق البعض وخبرا فى حق الآخرين ولايبعد أن يجاب بأنه هنالك تخويف فى حق الكل الا أنه ربما يؤاخذ فان مؤاخذة المخوف جائزة وربما يعفو نعم الآيات والاحاديث المخصوصة بأهل الشرك لاتحمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هنالك ولذا وقع فى كلام الشيخ الاكبر خليفة الله فى الارضين قدس سره أن لاوعيد حقيقة الا النصوص الواردة فى حق المشركين * (مسئلة الواجب على الكفاية) أى الواجب الذى

فهــذا أمر معقول لاتناقض فيه (الجواب الثاني) المقابلة بمذهبهم فانهم قضوا بأن العقل هو الموجب وليس يوجب بجوهره ايجابا ضروريا الا ينفك منه أحد اذ لو كان كذلك لم يخل عقل عاقل عن معرفة الوجوب بل لا بد من تأمل ونظر ولو لم ينظر لم يعرف وجوب النظر واذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر فيؤدى أيضا الى الدور كما سبق فان قيل العاقل لا يخلو عن خاطرين يخطران له أحدهما أنه ان نظر وشكر أثيب والثانى أنه ان ترك النظر عوقب فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الامن قلنا كم من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يخطر له هذا الخاطر بل قد يخطر له أنه لا يتميز فى حق الله تعالى أحدهما عن الآخر فكيف أعذب نفسى بلا فائدة ترجع الىّ ولا الى المعبود ثم ان كان عدم الخلو عن الخاطرين كافيا فى التمكين من المعرفة فاذا بعث النبى ودعا وأظهر المعجزة كان حضور هذه الخواطر أقرب بل لا ينفك عن هذا الخاطر بعد انذار النبى وتحذيره ونحن لا ننكر أن الانسان اذا استشعر المخافة استحثه طبعه على الاحتراز فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان سمى مسمى معرّف الوجوب موجبا فقد تجوّز فى الكلام بل الحق الذى لا مجاز فيه أن الله موجب أى مرجح للفعل على الترك والنبى مخبر والعقل معرف والطبع باعث والمعجزة ممكنة من التعريف والله تعالى أعلم

(مسئلة) ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الافعال قبل ورود الشرع على الاباحة وقال بعضهم على الحظر وقال بعضهم على الوقف ولعلهم أرادوا بذلك فيما لا يقضى العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورة أو نظرا كما فصلناه من مذهبهم وهذه المذاهب كلها باطلة أما ابطال مذهب الاباحة فهو أنا نقول المباح يستدعى مبيحا كما يستدعى العلم والذكر ذاكرا وعالما والمبيح هو الله تعالى اذا خير بين الفعل والترك بخطابه فاذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن اباحة وان عنوا بكونه مباحا أنه لا حرج فى فعله ولا تركه فقد أصابوا فى المعنى وأخطؤا فى اللفظ فان فعل البهيمة والصبى والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وان لم يكن فى فعلهم وتركهم حرج والافعال فى حق الله تعالى أعنى ما يصدر من الله لا توصف بأنها مباحة ولا حرج عليه فى تركها لكنه اذا انتفى التخيير من المخير انتفت الاباحة فان استعير مستجرئ على اطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به الا نفى الحرج فقد أصاب فى المعنى وان كان لفظه مستنكرها فان قيل العقل هو المبيح لانه خير بين فعله وتركه اذ حرم القبيح وأوجب الحسن وخير فيما

من شأنه أن يثاب الآتون ولا يعاقب التاركون اذا أتى به البعض وان لم يأت أحد يعاقب الكل (واجب على الكل أى كل واحد) والمصنف جرى فى هذا الكتاب على اطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض أيضا (ويسقط بفعل البعض) فان قيل سقوط الواجب من غير أدائه نسخ له قال (ولا يلزم النسخ لان سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب) وهو ليس بنسخ وهى حصول المقصود من ايجابه باتيان واحد وتحقيقه أن المقصود من الايجاب قد يكون اتعاب المكلف بالاشتغال به كما فى الاركان الاربعة وقد يكون المقصود شيأ آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فانه انما وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا بمراحل من النسخ (وقيل) الواجب على الكفاية واجب (على البعض) المبهم وهو مختار صاحب المحصول وأما القول بأنه واجب على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر ممن يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم أن لا يكون المكلف عالما بما كلف به ولا يصح من أحد نية أداء الواجب والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون الشئ كصلاة الجنازة فانها تجب على من شاهدها شرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنازة على كل أحد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح صاحب الهداية أن سبب وجوب صلاة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة فى شرح الوقاية تصير صلاة الجنازة فرضا على جيرانه دون من هو بعيد فان أقام الاقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابعد أن الاقرب ضيع حقه فعلى الابعد أن يقوموا بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته آثم فافهم لنا أولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة رواه الامام أبو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه (لنا) ثانيا (اثم الكل بتركه اذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل) ولو لم يكن واجبا عليهم لم يأثموا جميعا قال فى الحاشية وفيه ما فيه لعل وجهه أن اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تأثيم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجئ مع حله وقد يقال لعل اثم الكل الوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعى هذا ووهنه ظاهر فان اشتراط الاجتماع فى الوجوب

ليس بحسن ولا قبيح قلنا تحسين العقل وتقبيحه قد أبطلناه وهذا مبني عليه فيبطل ثم تسمية العقل مبيحا مجاز كتسميته موجبا فان العقل يعرف الترجيح و يعرف انتفاء الترجيح و يكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف ذلك ومعنى كونه مباحا انتفاء الترجيح والعقل معرف لا مبيح فانه ليس بمرجح ولا مسوّ لكنه معرّف للرجحان والاستواء ثم نقول بم تنكرون على أصحاب الوقف اذا أنكروا استواء الفعل والترك وقالوا ما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقبحه الا ويجوز أن يرد الشرع بايجابه فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي لاجله يكون لطفا ناهيا عن الفحشاء داعيا الى العبادة ولذلك أوجبه الله تعالى والعقل لا يستقل بدركه ويجوز أن يرد الشرع بتحريمه فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه الى الفحشاء لا يدركه العقل وقد استأثر الله بعلمه هذا مذهبهم ثم يقولون بم تنكرون على أصحاب الحظر اذ قالوا لا نسلم استواء الفعل وتركه فان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح والله تعالى هو المالك ولم يأذن فان قيل لو كان قبيحا لنهى عنه وورد السمع به فعدم ورود السمع دليل على انتفاء قبحه قلنا لو كان حسنا لأذن فيه وورد السمع به فعدم ورود السمع به دليل على انتفاء حسنه فان قيل اذا أعلمنا الله تعالى انه نافع ولا ضرر فيه فقد أذن فيه قلنا فاعلام المالك ايانا أن طعامه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون اذنا فان قيل المالك منا يتضرر والله لا يتضرر فالتصرف في مخلوقاته بالاضافة اليه يجري مجرى التصرف في مرآة الانسان بالنظر فيها وفي حائطه بالاستظلال به وفي سراجه بالاستضاءة به قلنا لو كان قبح التصرف في ملك الغير لتضرره لا لعدم اذنه لقبح وان أذن اذا كان متضررا كيف ومنع المالك من المرآة والظل والاستضاءة بالسراج قبيح وقد منع الله عباده من جملة من المآكولات ولم يقبح فان كان ذلك لضرر العبد فما من فعل الا و يتصور أن يكون فيه ضرر خفي لا يدركه العقل و يرد التوقيف بالنهي عنه ثم نقول قولكم انه اذا كان لا يتضرر البارئ بتصرفنا فيباح فلم قلتم ذلك فان نقل مرآة الغير من موضع الى موضع وان كان لا يتضرر به صاحبها يحرم وانما يباح النظر لان النظر ليس تصرفا في المرآة كما أن النظر الى الله تعالى والى السماء ليس تصرفا في المنظور فيه ولا في الاستظلال تصرف في الحائط ولا في الاستضاءة تصرف في السراج فلو تصرف في نفس هذه الاشياء ربما يقضي بتحريمه الا اذا دل السمع على جوازه فان قيل خلق الله تعالى الطعوم فيها والذوق دليل على انه أراد انتفاعنا بها فقد كان

غير معقول والا يلزم الاثم بترك البعض وهو ينافي الوجوب الكفائي قائلوا الوجوب على البعض (قالوا أولا سقط بفعل البعض ولو كان) واجبا (على الكل لم يسقط) بفعل البعض كسائر العبادات (قلنا) لا نسلم الملازمة اذ (المقصود وجود الفعل) في الواقع (وقد وجد) فلم تبق علة الوجوب فسقط (كسقوط ما على الكفيلين بأداء أحدهما) لحصول المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا سند للمنع فلا تضر المناقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين وانما عليهما المطالبة فانه يكفينا في الاستناد سقوط المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية تضر فافهم (و) قالوا (ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به) والتكليف بالمكلف به المبهم صحيح فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به قلنا أولا لا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض فلا يحصل المانع الا الابهام وهو غير مانع لان الابهام في المكلف مثله في المكلف به وهو لا يمنع وحينئذ فالجواب أن السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز أن يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم و (قلنا) ثانيا قياس مع الفارق اذ (تأثيم المبهم غير معقول) بخلاف تأثيم المتعينين بترك المبهم فابهام المكلف مانع دون المكلف به (قيل) عليه (مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض) فلا تأثيم للمبهم (قلنا) بل لازم اذ (ترك البعض يقتضي أولا وبالذات اثم البعض) اذ هم التاركون للواجب (وان كان يؤل الى) اثم (الجميع ثانيا وبالعرض) لعدم أولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تأثيم الكل بالعرض أيضا الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم غير قائلين به (فيلزم تأثيم المبهم أقول) لدفعه (الكل من فرد البعض المبهم) اذ مرادهم بالبعض أعم من أن يتحقق في البعض أو الكل (فان الكل اذا أتوا به أتوا بما وجب عليهم اتفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض) كما أن اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض (وهذا النحو من تأثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل نعم) تأثيم (المبهم الغير المجامع للكل أي من حيث انه مبهم غير معقول فتفكر) وفيه أولا أن الكل وان

قادرا على خلقها عارية عن الطعوم قلنا الاشعرية وأكثر المعتزلة مطبقون على استحالة خلوها عن الاعراض التي هي قابلة لها فلا يستقيم ذلك وان سلم فلعله خلقها الا لينتفع بها أحد بل خلق العالم بأسره لا لعلة أو لعله خلقها ليدرك ثواب اجتنابها مع الشهوة كما يثاب على ترك القبائح المشتهاة وأما مذهب أصحاب الحظر فأظهر بطلانا اذ لا يعرف حظرها بضرورة العقل ولا بدليله ومعنى الحظر ترجيح جانب الترك على جانب الفعل لتعلق ضرر بجانب الفعل فمن أين يعلم ذلك ولم يرد سمع والعقل لا يقضي به بل ربما يتضرر بترك اللذات عاجلا فكيف يصير تركها أولى من فعلها وقولهم انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح فاسد لانا لا نسلم قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونهيه ولو حكم فيه العادة فذلك يقبح في حق من تضرر بالتصرف في ملكه بل القبيح المنع مما لا ضرر فيه ثم قد بينا أن حقيقة درك القبح ترجع الى مخالفة الغرض وان ذلك لا حقيقة له وأما مذهب الوقف ان أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح اذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع وان أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ لانا ندري أنه لا حظر اذ معنى الحظر قول الله تعالى لا تفعلوه ولا اباحة اذ معنى الاباحة قوله ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه ولم يرد شيء من ذلك

(الفن الثاني في أقسام الاحكام)

ويشتمل على تمهيد ومسائل خمس عشرة أما التمهيد فان أقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع اما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما أن يقترن به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا أو لا يقترن فيكون ندبا والذي ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل فحظر والا فكراهية وان ورد بالتخيير فهو مباح ولا بد من ذكر حد كل واحد على الرسم فأما حد الواجب فقد ذكرنا طرفا منه في مقدمة الكتاب ونذكر الآن ما قيل فيه فقال قوم انه الذي يعاقب على تركه فاعترض عليه بان الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجبا لان الوجوب ناجز والعقاب منتظر وقيل

كان فرد البعض لكن الوجوب على أي واحد واحد مما صدق عليه البعض أو على البعض المبهم في أي فرد يتحقق وعلى الاول الوجوب على الكل وانما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني فتأثيم المبهم لازم قطعا لان الآثم لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا التارك للواجب البعض المبهم فهو الآثم وهو غير معقول لانه حينئذ يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وثانيا يقول هذا العبد ان تأثيم المبهم باطل لان العقاب اما على بعض مبهم من حيث الابهام أو على بعض معين أو على الكل وبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا أولوية للبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل أحد منهم العذر بأنك أوجبت على البعض فعذب سواي ولا يصح أن يقال انما يعذب الكل لعدم الاولوية فيه لان هذا ليس أولى من عفو الكل بل عفوه أولى لان رحمته سبقت غضبه ولو قيل ان الوجوب على أفراد البعض والكل من أفراده فآل الى ما قلنا من الوجوب على الجميع هذا والعلم الاتم عند علام الغيوب (و) قالوا (ثالثا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة) منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم يعني لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحدا كان أو أكثر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه النافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع أو لم لا ينفر طائفة في السرايا ولم ينفر كل أحد ولا يبقى آخرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد أمر البعض بالخروج للتفقه أو الجهاد وكل منهما واجب على الكفاية (قلنا) ليس في الكريمة ما يدل على الوجوب على البعض بل فيه تحريض بخروج البعض لتحصل لهم فائدة التفقه وعلى التنزل نقول (مؤول بالسقوط بفعل البعض جمعا بين الادلة) هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها (ثم) قال (في التحرير يشكل) مسئلة الوجوب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض (بسقوط) صلاة (الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه) ولا يسقط الواجب الا بأداء من وجب عليه (أقول لا اشكال فان ذلك) السقوط (كسقوط الدين بأداء المتبرع) مع أنه لا وجوب لاداء الدين عليه والحاصل أنه ربما يكون المقصود من ايجاب شيء خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بنفسه أو بأداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب

ماتوعد بالعقاب على تركه فاعترض عليه بانه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد فان كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعفى عنه ولا يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك يبطل بالمشكوك فى تحريمه ووجوبه فانه ليس بواجب ويخاف العقاب على تركه وقال القاضى أبو بكر رحمه الله الاولى فى حده أن يقال هو الذى يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما لان الذم أمر ناجز والعقوبة مشكوك فيها وقوله بوجه ما قصد أن يشمل الواجب المخير فانه يلام على تركه مع بدله والواجب الموسع فانه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله فان قيل فهل من فرق بين الواجب والفرض قلنا لا فرق عندنا بينهما بل هما من الالفاظ المترادفة كالحتم واللازم وأصحاب أبي حنيفة اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك الا ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر فى الاصطلاحات بعد فهم المعانى وقد قال القاضى لو أوجب الله علينا شيأ ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالوجوب انما هو بايجابه لا بالعقاب وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه فى حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا نعقل وجوبا الا بان يترجح فعله على تركه بالاضافة الى أغراضنا فاذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا واذا عرفت حد الواجب فالمحظور فى مقابلته ولا يخفى حده وأما حد المباح فقد قيل فيه ما كان تركه وفعله سيين ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة ويبطل بفعل الله تعالى وكثير من أفعاله يساوى الترك فى حقنا وهما فى حق الله تعالى أبدا سيان وكذلك الافعال قبل ورود الشرع تساوى الترك ولا يسمى شئ من ذلك مباحا بل حده أنه الذى ورد الاذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بذم فاعله ومدحه ولا بذم تاركه ومدحه ويمكن أن يحد بانه الذى عرف الشرع أنه لا ضرر عليه فى تركه ولا فعله ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازا عما اذا ترك المباح بمعصية فانه يتضرر لا من حيث ترك المباح بل من حيث ارتكاب المعصية وأما حد الندب فقيل فيه انه الذى فعله خير من تركه من غير ذم يلحق بتركه ويرد عليه الاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة وبقاء الحياة وقالت القدرية هو الذى اذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله تعالى فانه لا يسمى ندبا مع أنه يمدح على كل فعل ولا يذم فالاصح فى حده أنه المأمور به الذى لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة الى بدل احترازا عن الواجب المخير والموسع وأما المكروه فهو لفظ مشترك فى عرف

وهذا كما أنه متحقق فى حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلا فان وجد الدائن مال المدون وأخذ بقدر دينه من غير اذنه أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المدين كذلك فى حقوق الله تعالى التى يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقعت المصلحة بنفسها كما اذا أسلم الكفرة أو ماتوا أو اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعا سقط وجوب الجهاد عن الذمة فما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط فتدبر ((مسئلة * ايجاب أمر من أمور معلومة صحيح) وواقع (وهو الواجب المخير) اصطلاحا (كخصال الكفارة وقيل فيها (ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو أتى) المكلف (بالجميع يستحق ثواب واجبات) على هذا الرأى لانه آت بواجبات (أقول) هذا غير مطرد اذ (ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصب أحد المستعدين للامامة) الكبرى فانه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الآتى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم ولعل القائل بهذا انما يقول بثوابات مهما أمكن ثم الظاهر أن النزاع انما هو فيما ورد الامر مرددا بين أشياء معلومة وعلى هذا فالنقض انما يرد لو ثبت الأمر فيها بهذا الوجه والا (ثم هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله) قال السيد قال به بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال فى الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبنا فلا نزاع فى المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنويا فقرروا هذا المذهب بأن الواجب الكل ثم ردوا بأنه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض (وقيل) الواجب واحد (معين عنده تعالى) مبهم عندنا (وهو) أى المعين (ما يفعل فيختلف) الواجب فمن أتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن أتى بالاطعام أو الكسوة فهو الواجب (ورد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل) لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والا فهذا القائل قائل بقبلية الوجوب (حتى يمتثل) اذ الامتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول فانه الاتيان بالواجب من حيث انه واجب وبنيته فى أكثر الواجبات خصوصا فى الكفارة قال فى الحاشية الوجوب طلب وهو قبل المطلوب والتعين ولو فى علم البارى انما يكون بعد الوجود لان العلم تابع للمعلوم انتهى وهذا يرشدك الى أن الحاصل انه لا يتصور الطلب المعين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها

الفقهاء بين معاني أحدها المحظور فكثيرا ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم الثاني ما نهي عنه نهي تنزيه وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب كما أن الندب هو الذي أشعر بان فعله خير من تركه الثالث ترك ما هو الاولى وان لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلا لا لنهي ورد عنه ولكن لكثرة فضله وثوابه قيل فيه انه مكروه تركه الرابع ما وقعت الريبة والشبهة في تحريمه كلحم السبع وقليل النبيذ وهذا فيه نظر لان من أداه اجتهاده الى تحريمه فهو عليه حرام ومن أداه اجتهاده الى حله فلا معنى للكراهية فيه الا اذا كان من شبهة الخصم حزازة في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وسلم الاثم حزاز القلب فلا يقبح اطلاق لفظ الكراهة لما فيه من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل ويتجه هذا على مذهب من يقول المصيب واحد فاما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه الحل * واذ فرغنا من تمهيد الاقسام فلنذكر المسائل المتشعبة عنها ((مسئلة)) الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين أقسام محصورة ويسمى واجبا مخيرا كخصلة من خصال الكفارة فان الواجب من جملتها واحد لا بعينه وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للايجاب مع التخيير فانهما متناقضان ونحن ندعي أن ذلك جائز عقلا وواقع شرعا أما دليل جوازه عقلا فهو أن السيد اذا قال لعبده أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلت اكتفيت به وأثبتك عليه وان تركت الجميع عاقبتك ولست أوجب الجميع وانما أوجب واحدا لا بعينه أي واحد أردت فهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال انه لم يوجب عليه شيأ لانه عرضه للعقاب بترك الجميع فلا ينفك عن الوجوب ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع فانه صرح بنقيضه ولا يمكن أن يقال أوجب واحدا بعينه من الخياطة أو البناء فانه صرح بالتخيير فلا يبقى الا أن يقال الواجب واحد لا بعينه وأما دليل وقوعه شرعا فخصال الكفارة بل ايجاب اعتاق الرقبة فانه بالاضافة الى أعيان العبيد مخير وكذلك تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين واجب ولا سبيل الى ايجاب الجمع وكذلك عقد الامامة لاحد الامامين الصالحين للامامة واجب والجمع محال فان قيل الواجب جميع خصال الكفارة فلو تركها عوقب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب

كما توجد فيعلم كل ما يأتي به المكلف معينا فيصح تعلق الطلب به والحق ما قلنا سابقا (فافهم وقيل) الواجب واحد (معين لا يختلف لكن يسقط) عن الذمة (به) أي باتيانه (و) يسقط (به) اتيان (الآخر) أيضا لوقوعه بدلا منه (لنا الجواز عقلا) متحقق كيف وان الواجبات كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلاة انما طلب فيها الامر المشترك بين الصلاة الجزئية الواقعة في كل جزء جزء من وقتها وانكاره مكابرة (والنص دل عليه) دلالة قاطعة فيجب القول به قائلو وجوب الكل (قالوا في نفي التخيير) وانما قيد به لان بعض دلائلهم لا يعطي الا هذا القدر قال في الحاشية في هذا التقييد اشارة الى أن لا تخيير فيه أصلا بخلاف المذهبين الباقيين المخالفين فان في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الاسقاط فارجاع الكل الى نفي التخيير كما في شرح المختصر لا يخفى ما فيه وفيه ما فيه انتهى لعل وجهه أن التخيير في الاسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضا فانه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في الاتيان بالواجب في ضمن أي خصوصية شاء وهذا انما يتحقق على القول المختار لا على المذاهب الأخر فان الواجب في الثاني الكل وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكلف وفي الرابع الواجب المعين غاية ما في الباب أن الاخير يصير خلفا عنه فافهم (أولا) الواحد غير معين و (غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به) لانه سيجيء امتناع التكليف به وبه يمكن ابطال المعين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به أيضا (قلنا) لا نسلم أن غير المعين مجهول بل (انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة) وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس بواجب بهذا الاعتبار (ويقع) هذا المفهوم (بوقوع كل) فاستحالته ممنوعة (وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير معين في الخارج و) قالوا (ثانيا) ان الواحد واجب ومخير فيه بزعمكم و (كون الواجب أحدها والتخيير فيه متناقضان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات) التي هي أفراده (وذلك جائز) لان محل الوجوب غير محل التخيير (كوجوب أحد النقيضين) والاجازة ارتفاعهما (مع امكان كل منهما و) قالوا (ثالثا الوجوب بالجميع في المخير كالوجوب على الجميع في الكفاية) فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هنالك على الكل (فان المقتضي فيهما واحد وهو حصول المصلحة بهم قلنا) أولا انه تعليل في مقابلة النص القاطع وثانيا انه قياس مع الفارق اذ (تأثيم واحد لا بعينه غير معقول) فلذا لم يجب هنالك على واحد لا بعينه بل على الكل (بخلاف التأثيم بترك واحد) فانه معقول

بأسباب دون الاداء وذلك غير محال قلنا هذا الايطرد في الامامين والكفؤين فان الجمع فيه حرام فكيف يكون الكل واجبا ثم هو خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذ الامة مجمعة على أن الجميع غير واجب واحتجوا بأن الخصال الثلاثة ان كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالاضافة الى صلاح العبد فينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات وان تميز بعضها بوصف يقتضي الايجاب فينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل مبهما بغيره كيلا يلتبس بغيره قلنا ومن سلم لكم أن للافعال أوصافا في ذواتها لاجلها يوجبها الله تعالى بل الايجاب اليه وله أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات فيخصصها بالايجاب دون غيرها وله أن يوجب واحدا لا بعينه ويجعل مناط التعيين اختيار المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتثال احتجوا بان الواجب هو الذي يتعلق به الايجاب واذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما تعلق به الايجاب فيتميز ذلك في علمه فكان هو الواجب قلنا اذا أوجب واحدا لا بعينه فانا نعلمه غير معين ولو خاطب السيد عبده باني أوجبت عليك الخياطة أو البناء فكيف يعلمه الله تعالى ولا يعلمه الا على ما هو عليه من نعته ونعته أنه غير معين فيعلمه غير معين كما هو عليه وهذا التحقيق وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الايجاب به وانما هو اضافة الى الخطاب والخطاب بحسب النطق والذكر وخلق السواد في أحد الجسمين لا بعينه وخلق العلم في أحد الشخصين لا بعينه غير ممكن فاما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فممكن كمن يقول لزوجتيه احداكما طالق فالايجاب قول يتبع النطق فان قيل الموجب طالب ومطلوبه لا بد أن يتميز عنده قلنا يجوز أن يكون طلبه متعلقا باحد أمرين كما تقول المرأة زوجني من أحد الخاطبين أيهما كان وأعتق رقبة من هذه الرقاب أيها كانت وبايع أحد هذين الامامين أيهما كان فيكون المطلوب أحدهما لا بعينه وكل ما تصور طلبه تصور ايجابه فان قيل ان الله سبحانه يعلم ما سيأتي به المكلف ويتأدى به الواجب فيكون معينا في علم الله تعالى قلنا يعلمه الله تعالى غير معين ثم يعلم أنه يتعين بفعله ما لم يكن متعينا قبل فعله ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت بالجميع فكيف يتعين واحد في علم الله تعالى فان قيل فلم لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا بعينه ولم قلتم بان فرض الكفاية على الجميع مع أن الوجوب يسقط بفعل واحد قلنا لان الوجوب يتحقق بالعقاب ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا بعينه ويجوز أن يقال انه يعاقب على أحد الفعلين لا بعينه

قائلو وجوب معين مختلف (قالوا علم) الله (ما يفعله فهو الواجب) في الحاشية أقول يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الا أن يقال علم لو فعل لفعل ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة (قلنا) نعم انه الواجب لكن (لكونه أحدها لا بخصوصه) يعني لكونه فردا من أفراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لا لأن الواجب هو بخصوصه فافهم قائلو وجوب واحد معين غير مختلف (قالوا أولا يجب ان يعلم الامر الواجب) والا لا يصح الامر (فيكون الواجب) (معينا عنده تعالى) لان الابهام لا يكون في المعدوم (قلنا يعلمه حسبما أوجبه) وهو مفهوم أحدها ولا ابهام فيه انما الابهام في أفراده (فان العلم تابع) أي مطابق (للمعلوم و) قالوا (ثانيا لو أتى) المكلف (بالكل معا فالامتثال) أي الاتيان كما وجب (اما بالكل فيجب الكل) لانه لا يمتثل الا بالواجب (أو) الامتثال (بكل واحد فيلزم تعدد العلل التامة) على واحد وهو محال (أو) الامتثال (بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المعين أقول) في الجواب أختار الشق الاول و (لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل) فانه انما امتثل بالكل لكونه فردا من مفهوم أحدها ووجوده فيها (وانما يلزم) وجوب الكل بالامتثال بالكل (لو لم يكن) الكل (بدلا) فحينئذ يصير المجموع بما هو مجموع واجبا (ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزآن كان المجموع) من العدمين (هو العلة التامة) لان العلة بالحقيقة عدم العلة التامة فاذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها واذا عدم الجزآن فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة فكذا ههنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه فاذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتماله عليه واذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه أيضا ويمكن ان يقرر باختيار الاخير ومنع كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وبه الامتثال وهذا أظهر (وأجاب في المنهاج بأن الامتثال بكل و) لا بأس بتعدد العلة التامة اذ (تلك معرفات) شرعية وليست عللا حقيقية فلا خلف (وفيه نظر ظاهر) لان لهذا المعرف أسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سيحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في باب القياس فالصواب أن يقرر بأن الامتثال أمر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا وأما كونه موجبا للامتثال فأمر عقلي نعم انها علل عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها أيضا غير متصور وكيف يجوز عاقل أن احتراق خشب واحد باحتراقين ولعل هذا مراد شارح المنهاج

(مسألة

(مسألة) الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيق وموسع وقال قوم التوسع يناقض الوجوب وهو باطل عقلا وشرعا أما العقل فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فى بياض هذا النهار امافى أوله أوفى أوسطه أوفى آخره كيفما أردت فمهما فعلت فقد امتثلت ايجابى فهذا معقول ولا يخلو اما أن يقال لم يوجب شيأ أصلا أو أوجب شيأ مضيقا وهما محالان فلم يبق الا أنه أوجب موسعا وأما الشرع فالاجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال وأنه مهما صلى كان مؤديا للفرض وممتثلا لامر الايجاب مع أنه لا تضييق فان قيل حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه والصلاة والخياطة ان أضيفا الى آخر الوقت فيعاقب على تركه فيكون وجوبه فى آخر الوقت أما قبله فيتخير بين فعله وتركه وفعله خير من تركه وهذا حد الندب قلنا كشف الغطاء عن هذا أن الاقسام فى العقل ثلاثة فعل لا عقاب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت ولكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض أجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فاولى الالقاب به الواجب الموسع أو الندب الذى لا يسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض فى ابتداء وقت الصلاة وعلى أنه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب واذا الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ والذى ذكرناه أولى فان قيل ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافة الى أول الوقت ندب اذ يجوز تركه وبالاضافة الى آخر الوقت حتم اذ لا يسع تأخيره عنه وقولكم انه ينوى الفرض فسلم لكنه فرض بمعنى أنه يصير فرضا كمعجل الزكاة ينوى فرض الزكاة ويثاب ثواب معجل الفرض لا ثواب الندب ولا ثواب الفرض الذى ليس بمعجل قلنا قولكم انه بالاضافة الى أول الوقت يجوز تأخيره فهو ندب خطأ اذ ليس هذا حد الندب بل الندب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه الا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل وما جاز تركه ببدل وشرط فليس بندب بدليل ما لو أمر بالاعتاق فانه ما من عبد الا ويجوز له ترك اعتاقه لكن بشرط أن يعتق عبدا آخر وكذلك خصال الكفارة ما من واحدة الا ويجوز تركها لكن ببدل ولا يكون ندبا بل كما يسمى ذلك واجبا مخيرا يسمى هذا واجبا غير مضيق واذا كان حظ المعنى منه متفقا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلاثة فلا معنى للمناقشة وما جاز تركه بشرط يفارق ما لا يجوز

بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد دال على امتناع تعدد المعرفات أيضا ثم انه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل فلا يصح الا بالمراجعة الى ما سبق فى المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بكل وان لم يسلم فهو الجواب فافهم * (تقسيم) الواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فمؤقت والا فغير مؤقت و (الوقت فى المؤقت اما أن يفضل) عن الواجب (فيسمى ظرفا وموسعا) والمشهور أن الموسع اسم للواجب (كوقت الصلاة وهو سبب للوجوب) لاضافة الصلاة اليه وهى تتكرر بتكرر الوقت وهذا آية السببية (وظرف للمؤدى) فانه يسعه ويسع غيره (وشرط للاداء وهو) أى كونه شرطا للاداء (الحكم فى كل) واجب (موقت وليس المظروف عين المشروط لان) المشروط الاداء والمظروف الصلاة المؤداة و (الاداء غير المؤدى) وما فى التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول فيتحدان) أى المشروط والمؤدى المظروف (لا) المراد (فعل الفاعل) وهو الاداء (لانه اعتبارى لا وجود له فيندفع لان الحادث وان كان اعتباريا يصلح للشرطية واما أن يساوى) الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (فيسمى معيارا ومضيقا) والمضيق قد يطلق على الواجب (وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان عين شرعا لفرض الصوم) واليوم الواحد لا يصلح محلا للصومين فاذا تعين للفرض (فلم يبق غيره مشروعا) فصار الوقت معيارا له (فلا يشترط نية التعيين) اذ لا مزاحم فيصح بنية المطلق (بل يصح بنية مباينة) للنفل أو الواجب الآخر (عند الحنفية خلافا للجمهور) هم الائمة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا للفرض الصوم يقتضى عدم صحة ما نوى لا صحة ما لم ينو كيف وهو ينادى أنا لم أرد صوم الفرض والاعمال بالنيات قال فى الحاشية اذا نفى جهة الخصوص شرعا بقى مطلق النية المصححة لوجود الفعل والنوع اذا انحصر فى فرد ينال ذلك الفرد به هذا ورده واقف الاسرار البارع فى العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز أن ينتفيا معا مع أن الكلام فى صحة الاطلاق أيضا وشيد أركانه فى بعض تصانيفه بان تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لا أنه لا يبقى مشروعا كيف والنهى فى الشرعيات يقرر المشروعية بل يجوز أن يصح وان كان الآتى عاصيا كصوم العيد فلم ينحصر النوع فى الفرد ولو سلم أن الشهر لم يبق محل الصوم أصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز أن تلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض كعادم النية

تركه مطلقا وما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث وأما ما ذكرتموه من أنه تعجيل للفرض فلذلك سمي فرضا فمخالف للاجماع اذ يجب نية التعجيل في الزكاة وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت الا ما نواه في آخره ولم يفرقوا أصلا وهو مقطوع به فان قيل قد قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان بقي بنعت المكلفين الى آخر الوقت تبين وقوعه فرضا وان مات أو جن وقع نفلا قلنا لو كان يقع نفلا لجازت بنية النفل بل استحال وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلا اذ النية قصد يتبع العلم والوقف باطل اذ الامة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤديا فرض الله تعالى كما نواه وأداه اذ قال نويت أداء فرض الله تعالى فان قيل بنيتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتثال أو الفعل وليس كذلك فان الواجب المخير ما خير فيه بين شيئين كخصال الكفارة وما خير الشرع بين فعل الصلاة والعزم ولان مجرد قوله صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فايجابه زيادة على مقتضى الصيغة ولانه لو غفل وخلا عن العزم ومات في وسط الوقت لم يكن عاصيا قلنا أما قولكم لو ذهل لا يكون عاصيا فسلم وسببه أن الغافل لا يكلف أما اذا لم يغفل عن الامر فلا يخلو عن العزم الا بضده وهو العزم على الترك مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام الا به فهو واجب فهذا الدليل قد دل على وجوبه وان لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة فاذا رجع حاصل الكلام الى أن الواجب الموسع كالواجب المخير بالاضافة الى أول الوقت وبالاضافة الى آخره أيضا فانه لو أخلى عنه في آخره لم يعص اذا كان قد فعل في أوله

(مسئلة) اذا مات في أثناء وقت الصلاة فجأة بعد العزم على الامتثال لا يكون عاصيا وقال بعض من أراد تحقيق معنى الوجوب انه يعصي وهو خلاف اجماع السلف فانا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح وكانوا لا ينسبونه الى تقصير لاسيما اذا اشتغل بالوضوء أو نهض الى المسجد فمات في الطريق بل محال أن يعصي وقد جوزله التأخير فمن فعل ما يجوزله كيف يمكن تعصيته فان قيل جازله التأخير بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال فان العاقبة مستورة عنه فاذا سألنا وقال العاقبة مستورة عني وعلي صوم يوم وأنا أريد أن أؤخره الى غد فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصي بالتأخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصي فلم أثم بالموت الذي

في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام أن اليوم الواحد أي يوم كان لا يسع أكثر من صوم واحد بالضرورة فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوما واحدا ولما أوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر كيف ويؤيده أيضا حديث رواه الفقهاء فاذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم رمضان فلم يبق محلا فأيام هذا الشهر كالليالي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم ايقاع هذا فان أوقع يكون صوما والموقع عاصيا فاذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم وان لم ينو بقيد الفرضية مساو في الصدق لصوم الفرض فالاطلاق والتعيين سواء ونيته نيته والصوم المضاف اليه المقيد بقيد النفلية في قوة الصوم الفرض والنفل ولو نوى على هذا الوجه يتأدى الفرض ويلغو هذا التقييد فكذا ههنا هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (الا بنية المسافر) عند الامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يكفي لاداء الفرض اذا كان بنية نفل (للترخص) فرمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر ولا نفل في رواية لذلك ولانه لما رخص الفطر لصالح بدنه فالاولى أن يرخص لصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه أن يفرغ ذمته عن أداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل فان مصلحة دينه تقتضي أن يقع عن الفرض وهذه رواية أخرى أفتى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان بل هو يوجب حل الفطر فحسب وأما عدم اتساع الوقت صوما آخر فحاله كما يدل عليه الحديث المروي بعمومه وهذا كلام حق وان شئت فشيد أركانه بما ذكر سابقا ان هذا اليوم كان لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوم آخر حتى يجوز اتصافه بوصف سواء كان حلالا أو حراما والوجه الثاني أيضا ضعيف اذ لا شركة في المناط فان اعتبار مصالح البدن ممكن بتجويز الافطار فان المحل صالح له بخلاف مصلحة أداء واجب آخر فانها غير ممكنة اذ المحل ليس صالحا لصوم آخر غير الفرض كما علمت وأما المريض فقد اضطربت الاقوال فيه ففي كشف المنار أنه يقع عن الفرض اذ لا ترخص الا بحقيقة العجز واذا صام بان أن لا عجز

ليس

ليس اليه وان قلنا يعصى فهو خلاف الاجماع فى الواجب الموسع وان قلنا ان كان فى علم الله تعالى أنك تموت قبل الغد فأنت عاص وان كان فى علمه أن تحيا فلك التأخير فيقول وما يدرينى ماذا فى علم الله فما فتوا كم فى حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل أو التحريم فان قيل فان جاز تأخيره أبدا ولا يعصى اذا مات فأى معنى لوجوبه قلنا تحقق الوجوب بانه لم يجز التأخير الا بشرط العزم ولا يجوز العزم على التأخير الا الى مدة يغلب على ظنه البقاء اليها كتأخير الصلاة من ساعة الى ساعة وتأخير الصوم من يوم الى يوم مع العزم على التفرغ له فى كل وقت وتأخير الحج من سنة الى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهرا أو الشيخ الضعيف على التأخير سنين وغالب ظنه أنه لا يعيش الى تلك المدة عصى بهذا التأخير وان لم يمت ووفق للعمل لكنه مأخوذ بموجب ظنه كالمعزر اذا ضرب ضربا يهلك أو قاطع سلعة وغالب ظنه الهلاك أثم وان سلم ولهذا قال أبو حنيفة لا يجوز تأخير الحج لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن وأما تأخير الصوم والزكاة الى شهر وشهرين فجائز لانه لا يغلب على الظن الموت الى تلك المدة والشافعى رحمه الله يرى البقاء الى السنة الثانية غالبا على الظن فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ثم المعزر اذا فعل ما غالب ظنه السلامة فهلك ضمن لا لانه آثم لكن لانه أخطأ فى ظنه والمخطئ ضامن غير آثم

(مسـئلة) اختلفوا فى أن ما لا يتم الواجب الا به هل يوصف بالوجوب والتحقيق فى هذا أن هذا ينقسم الى ما ليس الى المكلف كالقدرة على الفعل وكاليد فى الكتابة وكالرجل فى المشى فهذا لا يوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب الا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق وكذلك تكليف حضور الامام الجمعة وحضور تمام العدد فانه ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذره الواجب وأما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم الى الشرط الشرعى والى الحسى فالشرعى كالطهارة فى الصلاة يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة فان ايجاب الصلاة ايجاب لما يصير به الفعل صلاة وأما الحسى فكالسعى الى الجمعة وكالمشى الى الحج والى مواضع المناسك فينبغى أن يوصف أيضا بالوجوب اذا أمر البعيد عن البيت بالحج أمر بالمشى اليه لا محالة وكذلك اذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الا بغسل جزء من الرأس واذا وجب الصوم ولم يمكن الا بامساك جزء من الليل قبل الصبح فيوصف ذلك بالوجوب ونقول ما لا يتوصل الى الواجب الا به وهو فعل المكلف فهو واجب وهذا أولى من أن نقول يجب التوصل الى

ولا يخفى ما فيه فان الرخصة منوطة بظن زيادة المرض أو تحققها واذا صام وازداد مرضه فينبغى أن يجوز عن واجب آخر عنده قال الشيخ ابن الهمام وحقق فى المريض تفصيل بين أن يضره فتتعلق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالمسافر وان كان المرض لفساد الهضم فبتحققها فان صام بنية النذر وقع عن الفرض وفى الشق الثانى أيضا خفاء كما اذا صام صاحب المرض الثانى واستضر به وزاد مرضه ينبغى أن لا يقع عن فرض الوقت وروى الامام أبو الحسن الكرخى أن المريض والمسافر سيان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رأيه وأما عندهما فالصحيح والمريض والمقيم والمسافر سواسية فى كفاية مطلق النية ونية المباين لاداء صوم الوقت وهو الاشبه بالصواب كما قررنا ثم اعلم أنه نقل عن المصنف أن المريض الذى لا يضره الصوم والملك المرفه المسافر سواء فى عدم المشقة فتجويز الافطار لاحدهما دون الآخر تحكم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة فى رخصة السفر وانعقد الاجماع حتى لم يرو خلاف فيه فأبقى السفر على اطلاقه بخلاف المرض فان الظاهر أن ترخيص الافطار فيه للمضرة كيف وقلما ينجو الانسان عن المرض فلو كان مطلقه مرخصا لما كان لافتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من البين اللهم الا قليلا كالمعدوم فافهم (وقد لا يكون) المعيار (سببا) للوجوب (كالنذر المعين فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل الا فى رواية) غير مختارة لانه كان الناذر فى ذلك اليوم صوم واحد وكان له أن يصفه بصفة النفلية وغيرها ولما نذر به صار واجبا فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كالليالى بالقياس الى الصيام كله فتلغو النفلية وتبقى نية الصوم فى هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح (ولا يتأدى بنية واجب آخر) كالقضاء والكفارة (بلا خلاف) فى رواية (بخلاف رمضان) فانه يصح بكل نية (فرقا بين ايجاب الله) تعالى (وايجاب العبد) فبايجاب الله تعالى صار صوم رمضان بوصف الفرض فلا يتصف بصفة أخرى ولا يمكن غيره ليتصف وأما المنذور فانما تعين بنذره وقد كان أيام العمر وقتا الاداء واجب آخر فبنذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب والا لزم قلب المشروع وهو معصية ولا نذر بها وأما ابطال النفلية فكان فيه مأذونا من الشارع فوقت النذر المعين محل لايقاع الصوم مع وصف الكفارة مثلا وان كان ايقاعه

الواجب عما ليس بواجب اذ قولنا يجب فعل ما ليس بواجب متناقض وقولنا ما ليس بواجب صار واجبا غير متناقض فانه واجب
لكن الاصل وجب بالايجاب قصدا اليه والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود وقد وجب كيفما كان وان كان علة وجوبه
غير علة وجوب المقصود فان قيل لو كان واجبا لكان مقدرا فما المقدار الذى يجب غسله من الرأس وامساكه من الليل قلنا قد
وجب التوصل به الى الواجب وهو غير مقدر بل يجب مسح الرأس ويكفى أقل ما ينطلق عليه الاسم وهو غير مقدر فكذلك
الواجب أقل ما يمكن به غسل الوجه وهذا التقدير كاف فى الوجوب فان قيل لو كان واجبا لكان يثاب على فعله ويعاقب على
تركه وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل من غسل الوجه وتارك الصوم لا يعاقب على ترك الامساك ليلا
قلنا ومن أنبأكم بذلك ومن أين عرفتم أن ثواب البعيد عن البيت لا يزيد على ثواب القريب فى الحج وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه
وان كان بطريق التوصل وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء وليس يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لاضافته الى
التفاصيل فان قيل لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب قلنا هذا مسلم لانه انما يجب على العاجز أما القادر فلا وجوب عليه
(مسئلة) قال قائلون اذا اختلطت منكوحة باجنبية وجب الكف عنهما لكن الحرام هى الاجنبية والمنكوحة حلال
ويجب الكف عنها وهذا متناقض بل ليس الحرمة والحل وصفا ذاتيا لهما بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطء فيهما فأى
معنى لقولنا وطء المنكوحة حلال ووطء الاجنبية حرام بل هما حرامان احداهما بعلة الاجنبية والاخرى بعلة الاختلاط بالاجنبية
فالاختلاف فى العلة لا فى الحكم وانما وقع هذا فى الاوهام من حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالعجز والقدرة والسواد
والبياض والصفات الحسية وذلك وهم نبهنا عليه اذ ليست الاحكام صفات للاعيان أصلا بل نقول اذا اشتبهت رضيعة بنساء
بلدة فنكح واحدة حلت واحتمل أن تكون هى الرضيعة فى علم الله تعالى ولا نقول انها ليست فى علم الله تعالى زوجة له اذ لا معنى
للزوجة الا من حل وطؤها بنكاح وهذه قد حل وطؤها فهى حلال عنده وعند الله تعالى ولا نقول هى حرام عند الله تعالى
وحلال عنده فى ظنه بل اذا ظن الحل فهى حلال عند الله تعالى أيضا وسيأتى تحقيق هذا فى مسئلة تصويب المجتهدين أما اذا قال
لزوجتيه احداكما طالق فيحتمل أن يقال يحل وطؤهما والطلاق غير واقع لانه لم يعين له محلا فصار كما اذا باع أحد عبديه ويحتمل

أثم بالتفويت وأجب النذر فانكشف الفرق باتم وجه فلا تصغ الى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان لانهما فرضان فلم
يبق فى الوقت مباينهما مشروعا فينبغى أن يتحد حكمهما (والحج ذو شبهين) شبه (بالمعيار و) شبه (بالظرف فانه لا يسع
فى عام) واحد (الا واحدا) وبهذا أشبه المعيار كما لا يسع الا واجبا واحدا (ولا يستغرق فعله وقته) الذى هو أشهر الحج
وهذا آية الاتساع وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العمر كله فلا يصلح شبها بالمعيارية والا فوقت الصلاة أيضا
معيار اذ بعضه لا يسع الا صلاة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفى للظرفية بل سعة الوقت بفعل آخر مثله وليس
أشهر العام الواحد كذلك وههنا وجه آخر للاشكال أى لكونه ذا شبهين هو أن العام الاول لا يصلح الا حجا واحدا والتأخير
عنه اثم فهو وقته والعام الآخر مشكول فتعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد أعوام أخرى فهى أيضا صالحة لاداء الحج
فوسع الوقت الذى هو العمر حجا آخر وبهذا الوجه صار ظرفا كذا ذكره القاضى الامام أبو زيد فى الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد
الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكل أن وقته العمر وأشهر الحج فى كل عام صالحة لادائه أم أشهر الحج من العام الاول
وقت متعين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه أيضا ثم هذا الوجه انما يتم على رأى الامام أبى يوسف رحمه الله فانه يرى التعجيل
واجبا وأما على رأى الامام محمد رحمه الله فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فان قلت الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل
الموت قبل ادراك العام الثانى فالعام الاول يحتمل أن يكون هو العمر فيتضيق الوقت ويحتمل أن يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا
لا يوجب وقوع التحديد من الشارع بل مثله مثل الزكاة اذا تضيقت بقرب الموت والصلاة اذا تضيقت بالتأخير بخلاف قول أبى
يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده شرعا على الفور لاحتمال الموت فيتضيق شرعا فاذا عاش ولم يحج العام الاول تضيق الثانى
شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فافهم وتأمل فانه حقيق به (ومن ههنا) أى من أجل شبهه بالمعيار والظرف أعطى
حكما بين حكميهما فقلنا (يتأدى فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه) وانما لم يعكس لان النفلية تضاد الفرضية
وليست مبطلة له كما فى المعيار والاطلاق لا يضادها وأنت لا يذهب عليك أنه هل يصلح العام الاول للنفل أم لا وعلى الثانى يلزم

أن يقال حرمتا جميعا فانه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم عليه التعيين واليه ذهب أكثر الفقهاء والمتبع فى ذلك موجب ظن المجتهد أما المصير الى أن احداهما محرمة والاخرى منكوحة كما توهموه فى اختلاط المنكوحة بالاجنبية فلا ينقدح ههنا لان ذلك جهل من الآدمى عرض بعد التعيين وأما ههنا فليس متعينا فى نفسه بل يعلمه الله تعالى مطلقا لاحداهما لا بعينها فان قيل اذا وجب عليه التعيين فالله تعالى يعلم ماسيعينه فتكون هى المحرمة المطلقة بعينها فى علم الله تعالى وانما هو مشكل علينا قلنا الله تعالى يعلم الاشياء على ما هى عليه فلا يعلم الطلاق الذى لم يعين محله متعينا بل يعلمه قابلا للتعيين اذا عينه المطلق و يعلم أنه سيعين زينب مثلا فيتعين الطلاق بتعيينه اذا عين لا قبله وكذلك نقول فى الواجب المخير الله تعالى يعلم ماسيفعله العبد من خلال الكفارة ولا يعلمه واجبا بعينه بل واجبا غير معين فى الحال ثم يعلم صيرورته متعينا بالتعيين بدليل أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعيين فيعلم الوجوب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين ﴿ مسألة ﴾ اختلفوا فى الواجب الذى لا يتقدر بحد محدود كمسح الرأس والطمأنينة فى الركوع والسجود ومدة القيام انه اذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فلو مسح جميع الرأس هل يقع فعله بجملته واجبا أو الواجب الاقل والباقى ندب فذهب قوم الى أن الكل يوصف بالوجوب لان نسبة الكل الى الامر واحد والامر فى نفسه أمر واحد وهو أمر ايجاب ولا يتميز البعض من البعض فالكل امتثال والاولى أن يقال الزيادة على الاقل ندب فانه لم يجب الا أقل ما ينطلق عليه الاسم وهذا فى الطمأنينة والقيام وما وقع متعاقبا أظهر وكذلك المسح اذا وقع متعاقبا وما وقع من جملته معا وان كان لا يتميز بعضه من بعض بالاشارة والتعيين فيحتمل أن يقال قدر الاقل منه واجب والباقى ندب وان لم يتميز بالاشارة المندوب عن الواجب لان الزيادة على الاقل لا عقاب على تركها مطلقا من غير شرط بدل فلا يتحقق فيه حد الوجوب ﴿ مسألة ﴾ الوجوب يباين الجواز والاباحة بحده فلذلك قلنا يقضى بخطإ من ظن أن الوجوب اذا نسخ بقى الجواز بل الحق انه اذا نسخ رجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو اباحة وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن فان قيل كل واجب فهو جائز وزيادة اذ الجائز ما لا عقاب على فعله والواجب أيضا لا عقاب على فعله وهو معنى الجواز فاذا نسخ الوجوب فكأنه أسقط

أن يصح بنية النفل أيضا وعلى الاول فلا يكفى الاطلاق فان المؤدى لم يتعين للفرض وأيضا الواجب وان كان واجبا فوريا لكن غايته حرمة غيره لا أنه صار الوقت فى حق ماعداه كالمحرم فلا بد من نية التعين بخلاف شهر رمضان والحق فى وجهه أن فى الحج توسعة حتى حكم(١) رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة ان حج ابنك وكان غير عاقل تام فاكتفى بنية أمه فأولى أن يصح بنية مطلقة من الحاج وأما النفلية فضادة بالكلية فلا يصح بنيتها هذا والله أعلم بمراد عباده وهو علام الغيوب ﴿ مسألة * اذا كان الواجب موسعا فجميع الوقت وقت لادائه) فيتخير المكلف أن يأتى به فى أى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت (قال القاضى) أبو بكر الباقلانى (وأكثر الشافعية الواجب فى كل وقت الفعل أو العزم بدلا ويتعين) الفعل (آخرا ولا يوجبون) أى هؤلاء (تجديد العزم فى كل جزء) حتى ان أخل بالعزم فى الجزء الثانى عصى (بل) يجوز أن يكون مذهبهم العزم (الاول ينسحب انسحاب النية) الى ان يتضيق (فلا يرد ما فى المنهاج ان البدل متعدد والمبدل واحد) وذلك لم يوجد فى الشرع وجه عدم الورود أنا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز أن يكون واحدا منسحبا انسحاب النية وأما اذا وجد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل أحدهما الموجود فى ضمنهما كما فى خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثانى لا دخل له فى البدلية (على أن) المبدل أيضا متعدد فان (ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء) أى عدد أجزاء الوقت ولا شك أن تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يؤد فى أول الوقت فيجب الايقاع الثانى وهكذا فكذا أعزامها متعددة (فتساوى) الايقاعات (الاعزام) الابدال فان قيل الواجب ليس الا الصلاة ولا تعدد فيها وانما التعدد فى الايقاعات الجزئية فالمبدل واحد والبدل كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة وجزئياته كجزئياته فان قلت الشرع انما أوجب صلاة واحدة لا صلوات لكن موسعا فيجب فى كل جزء بدلا صلاة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود فى الجزء الاول المنسحب الى الآخر فهذا هو الجواب الاول والا لزم تعدد الابدال قطعا قلت هب الواجب من الشرع صلاة واحدة لكن لا بوحدة متعينة

---

(١) قوله حتى حكم الخ كذا بالاصول التى عندنا وأصل العبارة فى شرح محمد عبد الحق هكذا ان فى الحج توسعة حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بصحة حج صبى غير عاقل مع أمه فاكتفى الخ والحديث فى مسلم وغيره رفعت امرأة صبيا لها فقالت يارسول الله ألهذا حج قال نعم ولك أجر اهـ كتبه مصححه

العقاب على تركه فيبقى سقوط العقاب على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو ندب وزيادة فاذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قائل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وهم بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز فان حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع وذلك منفي عن الواجب وذكر هذه المسئلة ههنا أولى من ذكرها في كتاب النسخ فانه نظر في حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ ((مسئلة)) كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم أن الجائز لا يتضمن الامر وأن المباح غير مأمور به لتناقض حديهما كما سبق خلافا للبلخي فانه قال المباح مأمور به لكنه دون الندب كما أن الندب مأمور به لكنه دون الواجب وهذا محال اذ الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب بل مأذون فيه ومطلق له فان استعمل لفظ الامر في الاذن فهو تجوز فان قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة والسكوت المباح أو الكلام المباح يترك به الكفر والكذب وترك الكفر والكذب والزنا مأمور به قلنا قد يترك بالندب حرام فليكن واجبا وقد يترك بالحرام حرام آخر فليكن الشئ الواحد واجبا حراما وهو تناقض ويلزم هذا على مذهب من زعم أن الامر بالشئ نهي عن ضده والنهي عن الشئ أمر بأحد أضداده بل يلزم عليه كون الصلاة حراما اذا تحرم (١) بها من ترك الزكاة الواجبة لانه أحد أضداد الواجب وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقولوا به فان قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف وهل هو من التكاليف قلنا ان كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح وان أريد به ما عرف من جهة الشرع اطلاقه والاذن فيه فهو تكليف وان أريد به أنه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الاباحة بل بأصل الايمان وقد سماه الاستاذ أبو اسحق رحمه الله تكليفا بهذا التأويل الاخير وهو بعيد مع أنه نزاع في اسم فان قيل فهل المباح حسن قلنا ان كان الحسن عبارة عما لفاعله أن يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما أمر بتعظيم فاعله والثناء عليه أو وجب اعتقاد استحقاقه للثناء والقبيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب فليس المباح بحسن واحترزنا باعتقاد الاستحقاق عن معاصي الانبياء فقد دل الدليل على وقوعها منهم ولم نؤمر باهانتهم وذمهم لكنا نعتقد استحقاقهم لذلك مع

بل أي وحدة كانت فان الواجب الصلاة في أي جزء وقعت ولا شك أن الصلاة الواقعة في الجزء الاول جزئي وفي الجزء الثاني جزئي آخر فاذا لم يؤد في أول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء آخر بل ايقاعها في جزء آخر وكذا الاعزام فتدبر الا أن الواجب واحد موجود في هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فلا جواب الا الاول (و) نقل (عن بعض الشافعية وقيل بل عن بعض المتكلمين وقته أوله فان أخره فقضاء) فينبغي على هذا أن يأثم بالتأخير عن أول الوقت (و) روى (عن بعض الحنفية) العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب (بل آخره) وقته (فان قدمه فنفل يسقط به الفرض) كالوضوء قبل الوقت ونسب في المنهاج هذا القول الى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال بعض شروحه انهم قالوا ليس في أول الوقت واجب الاداء ففيه أنه نقل لا محل له فان نفس الوجوب لا يوجب نفلية المأتي به بل ينافيها ولو أتى به المكلف أتى بالواجب قطعا (قال) الامام أبو الحسن (الكرخي ان بقي) المؤدي في غير الآخر (بصفة التكليف الى آخر الوقت فما قدمه واجب) والافنفل (لنا أن الآمر وسع وقت الفعل) وخير المكلف بالاداء في أي وقت شاء (لانه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع) القاطع قبل حدوث هذه الآراء (والتعيين) بأول الوقت أو آخره (تضييق) مناف للتوسعة (والتخيير بين الفعل والعزم) كما في قول القاضي (زيادة) على توسعة الآمر من غير دليل (واستدل بأن المصلي في غير الآخر) بل في الوسط (ممتثل) فليس الواجب في الاول والآخر الا الامتثال ثم هو ممتثل (لكونه مصليا قطعا الا لكونه آتيا بأحد الامرين) فبطل قول القاضي (وربما تمنع المقدمة) المذكورة فانها كيف يسلمها القاضي (فقيل انها مجمع عليها اجماعا قطعيا) فلا يصح المنع (أقول الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه) لان الامتثال أداء الواجب كما وجب (وقد تقدم الخلاف فيه) فلا اجماع (فتأمل) اشارة الى منع الفرعية مستندا بأن الامتثال في وقت أعم من الوجوب فيه والجواب أنا أردنا به اتيان المأمور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب ولك أن تقول في تقرير الدليل ان خروج المصلي في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلاة لا لاتيان أحد الامرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على الوجوب الموسع تدبر قال واقف الاسرار قدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة هي الوجوب ثم لو جرد

---

(١) قوله اذا تحرم بها من ترك الزكاة الخ كذا بأصلين بيدنا وعبارته فيما سيأتي اذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور اﻫ مصححه

تفضل الله تعالى باسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والثناء عليهم ﴿مسئلة﴾ المباح من الشرع وقد ذهب بعض المعتزلة الى أنه ليس من الشرع اذ معنى المباح رفع الحرج عن الفعل والترك وذلك ثابت قبل السمع فمعنى اباحة الشرع شيأ أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه وكل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الاصلي فعبر عنه بالمباح وهذا له غور وكشف الغطاء عنه أن الافعال ثلاثة أقسام قسم بقي على الاصل فلم يرد فيه من الشرع تعرض لا بصريح اللفظ ولا بدليل من أدلة السمع فينبغي أن يقال استمر فيه ما كان ولم يتعرض له السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتخيير وقال ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه فهذا خطاب والحكم لا معنى له الا الخطاب ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله وبقاؤه على النفي الاصلي فهذا فيه نظر اذا جتمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين الآخرين أيضا نظر اذ يمكن أن يقال قول الشارع ان شئت فقم وان شئت فاقعد ليس بتجديد حكم بل هو تقرير للحكم السابق ومعنى تقريره أنه ليس يغير أمره بل يتركه على ما هو عليه فليس ذلك أمرا حادثا بالشرع فلا يكون شرعيا وأما الطرف الآخر وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل فيمكن أيضا انكاره بان يقال قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك فالمكلف فيه مخير وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الافعال فلا يبقى فعل الا مدلولا عليه من جهة الشرع فتكون اباحته من الشرع والاعور ض أن الاباحة من جهة الشرع تقرير لا تغيير وليس مع التقرير تجديد أمر بل بيان أنه لم يجدد فيه أمرا بل كف عن التعرض له وسيأتي لهذا التحقيق في مسئلة اقامة الدليل على النافي

﴿مسئلة﴾ المندوب مأمور به وان لم يكن المباح مأمورا به لان الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مقتضى أما المندوب فانه مقتضى لكن مع اسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذا تركه مطلقا أو تركه و بدله وقال قوم المندوب غير داخل تحت الامر وهو فاسد من وجهين أحدهما أنه شاع في لسان العلماء أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر استحباب وما شاع أنه ينقسم الى أمر اباحة وأمر ايجاب مع أن صيغة الامر قد تطلق لارادة الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا

الكلام على طريقة المنع وجعل المذكور سندا لارتفع هذا القيل والقال من البين فتدبر (ثم أقول الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين) بأن تكون الصلاة بدلا من العزم والعزم من الصلاة (كخصال الكفارة بل) ههنا الصلاة (أصل و) العزم (خلف فالامتثال بالصلاة بخصوصها) لكونها أصلا (لا يضره) كما أن الامتثال بوضوء المعذور لكونه أصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فانه دقيق القاضي وشيعته (قالوا لو أتى بأحدهما أجزأه ولو أخل بهما عصى) فالواجب أحدهما (قلنا العصيان ممنوع) على تقدير الاخلال بهما (كيف وكثيرا ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو ارادته) فينبغي أن يعصى و (لو قيل أريد) بالعزم (عدم ارادة الترك قلنا) مسلم أنه واجب لكن (هو من أحكام الايمان) لا دخل فيه للوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه أن لا يريد الترك للواجب (ألا ترى لو أخل بالعزم بأن أراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم و) قال (في البديع) لابطال قول القاضي (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة (يسقط به المبدل كسائر الابدال) وليس كذلك فان الصلاة لا تسقط حتى قال انه يتعين آخرا (والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه) فانه يسقط الوجوب في ذلك الحين وأما في الآخر فلا بدل وفيه نظر ظاهر فانه اذا أتى بالبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضي التكرار فان وجب وجب بأمر آخر فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل وهذا ما عندي وأيضا يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوقت ممتثلا لعدم بقاء الوجوب والامتثال حقيقة ليس الا أداء الواجب كما وجب اللهم الا أن يلتزم و يقول نفل يسقط به الفرض وأيضا يلزم أن لا يصح هذا المؤدى لانه ان أدى بنية أداء الواجب فلا واجب وان أدى بنية النفل أو مطلق النية فلم يذهب اليه أحد في الموسع فتأمل وأنصف فانه دقيق بعض الحنفية (قالوا لو كان واجبا أولا عصى بتأخيره) وفي الكشف بعبارة أخرى الايجاب في أول الوقت والتخيير فيه متنافيان لان الايجاب يقتضي المنع عن الترك والتخيير يجوزه (قلنا) اللزوم (ممنوع وانما يلزم لو كان) الوجوب (مضيقا) بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت والتخيير انما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يخل به في كل

قضيت الصلاة فانتشروا الثاني ان فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مرادا اذ الامر عندنا يفارق الارادة ولا لكونه موجودا أو حادثا أو لذاته أو صفة نفسه اذ يجري ذلك في المباحات ولا لكونه مثابا عليه فان المأمور وان لم يثب ولم يعاقب اذا امتثل كان مطيعا وانما الثواب الترغيب في الطاعة ولانه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطيعا فان قيل الامر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والندب مقرون بتجويز الترك والتخيير فيه وقولكم انه يسمى مطيعا يقابله أنه لو ترك لا يسمى عاصيا قلنا الندب اقتضاء جازم لا تخيير فيه لان التخيير عبارة عن التسوية فاذا رجح جهة الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير وقد قال تعالى في المحرمات أيضا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فلا ينبغي أن يظن أن الامر اقتضاء جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه شيأ لنفسه بل يطلب منه لما فيه من صلاحه والله تعالى يقتضي من عباده ما فيه صلاحهم ولا يرضى الكفر لهم وكذلك يقتضي الندب لنيل الثواب ويقول الفعل والترك سيان بالاضافة الي أما في حقك فلا مساواة ولا خيرة اذ في تركه ترك صلاحك وثوابك فهو اقتضاء جازم وأما قولهم انه لا يسمى عاصيا فسببه أن العصيان اسم ذم وقد أسقط الذم عنه نعم يسمى مخالفا وغير ممتثل كما يسمى فاعله موافقا ومطيعا ((مسئلة)) اذا عرفت أن الحرام ضد الواجب لانه المقتضى تركه والواجب هو المقتضى فعله فلا يخفى عليك أن الشئ الواحد يستحيل أن يكون واجبا حراما طاعة معصية لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد فالواحد ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالعدد أما الواحد بالنوع كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الافعال فيجوز أن ينقسم الى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالاوصاف والاضافات كالسجود لله تعالى والسجود للصنم اذ أحدهما واجب والآخر حرام ولا تناقض وذهب بعض المعتزلة الى أنه تناقض فان السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وهذا خطأ فاحش فانه اذا تغاير متعلق الامر والنهي لم يتناقض والسجود للصنم غير السجود لله تعالى لان اختلاف الاضافات والصفات يوجب المغايرة اذ الشئ لا يغاير نفسه والمغايرة تارة تكون باختلاف النوع وتارة باختلاف الوصف وتارة باختلاف الاضافة وقد قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وليس المأمور به هو المنهي عنه والاجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص

الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الآخر لما صح في الاول قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر ((مسئلة * السبب في) الواجب (الموسع الجزء الاول عينا عند الشافعية للسبق) وعدم المزاحمة من الجزء الآخر (وعند عامة الحنفية) ليس السبب الجزء الاول عينا (بل موسعا الى الاخير كالمسبب) فانه موسع وأراد بتوسيع السببية انتقالها يعني أن السبب الجزء الاول ان اتصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببية والا فالثاني وهكذا الى الاخير (وعند) الامام (زفر) الانتقال (الى ما يسع الأداء) وبعده لا سببية فمن صار أهلا في الجزء الذي لا يسعه لا تجب الصلاة عليه عنده وعندنا تجب وسيجيء ان شاء الله تعالى (وبعد الخروج) أي بعد خروج الوقت ولم يؤد (فالكل) سبب (وروى عن أبي اليسر أن) الجزء (الاخير) من الوقت (متعين حينئذ) أي حين الخروج للسببية (واستدل) أولا (بالاجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت) وبالجملة صار أهلا فيه ولو كان السبب الجزء الاول عينا لما وجب عليه والا لزم الثبوت من غير سبب وان شئت فافرض الاهليات متعاقبة في أجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزء عينا للسببية (ويمكن أن) يجاب و(يقال انه) أي الجزء المدرك (الاول في حقه فافتدبر) وهذا لا يصلح من قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال آخر والقول بان السبب الجزء الاول المقارن للاهلية واستدل ثانيا بأن السبب اما الكل فيلزم أن لا تصح الصلاة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم أن يكون المؤدى في الوسط قضاء واما جزء أخير بعينه فيلزم أن لا يصح الاداء قبله فتعين أن يكون كل سببا على جهة الانتقال وفيه نظر لان للخصم أن يختار الثاني ويقول سببيته ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفض الى شغل ذمة المكلف بالاداء في أي جزء من أجزاء الوقت بعينه ولا يؤخر عنه كما في خصال الكفارة الواجب أحد الاشياء مخيرا وشيد الشيخ ابن الهمام أركان سببية الاول عينا بان انتقال السببية يوجب أن يكون أداء المسبب معرفا للسببية وهو قلب لموضوع السببية لانه تتقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا بالاداء وهذا ليس بشئ لان السبب عندنا الجزء

بنفس السجود والقصد جميعا فقولهم ان السجود نوع واحد لايغنى مع انقسام هذا النوع الى أقسام مختلفة المقاصد اذ مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل فى حصول الغيرية الرافعة للتضاد فان التضاد انما يكون بالاضافة الى واحد ولا وحدة مع المغايرة ﴿ مسئلة ﴾ ماذكرناه فى الواحد بالنوع ظاهر أما الواحد بالتعيين كصلاة زيد فى دار مغصوبة من عمرو فحركته فى الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسبه ومتعلق قدرته فالذين ساوافى النوع الواحد نازعوا ههنا فقالوا لا تصح هذه الصلاة اذ يؤدى القول بصحتها الى أن تكون العين الواحدة من الافعال حراما واجبا وهو متناقض فقيل لهم هذا خلاف اجماع السلف فانهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة فى الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلاة فى الاراضى المغصوبة فاشكل الجواب على القاضى أبى بكر رحمه الله فقال يسقط الوجوب عندها لا بها بدليل الاجماع ولا يقع واجبا لان الواجب ما يثاب عليه وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وفعله واحد هو كون فى الدار المغصوبة وسجوده وركوعه أكوان اختيارية هو معاقب عليها ومنهى عنها وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا نظرا الى اتحاد أكوانه فى كل حالة من أحواله وان الحادث منه الاكوان لا غيرها وهو معاقب عليها عاص بها فكيف يكون متقربا بما هو معاقب عليه ومطيعا بما هو به عاص وهذا غير مرضى عندنا بل نقول الفعل وان كان واحدا فى نفسه فاذا كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوبا من أحد الوجهين مكروها من الوجه الآخر وانما المحال أن يطلب من الوجه الذى يكره بعينه وفعله من حيث انه صلاة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون الغصب وقد اجتمع الوجهان فى فعل واحد ومتعلق الامر والنهى الوجهان المتغايران ولذلك يعقل من السيد أن يقول لعبده صل اليوم ألف ركعة وخط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهى ضربتك وان امتثلت الامر أعتقتك فخاط الثوب فى الدار وصلى ألف ركعة فى تلك الدار فيحسن من السيد أن يضربه ويعتقه ويقول أطاع بالخياطة والصلاة وعصى بدخول الدار فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما ويكره الآخر ولو رمى سهما واحدا الى مسلم بحيث يمرق الى كافر أو الى كافر بحيث يمرق الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب

الاول وبه يثبت الواجب فى الذمة فان أدى فيها والا انقضى هذا الجزء وتحقق آخر فهو مفض الى ثبوت الواجب وهكذا وليس فيه كون الجزء المقارن مما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكر قال واقف الاسرار أبى قدس سره الوجوب الذى حدث من الجزء الاول هل بقى أم ارتفع على الاول يلزم بسببية الجزء الثانى اما تحصيل الحاصل أو وجوبان وهما باطلان والثانى تصادمه الضرورة الوجدانية ولا أقل من أنه قول نظرى من غير حجة وأيضا السببية ليست باعتبارنا بل هى أمر اعتبره الشارع فاذا كان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا أدركه الاهل وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذى أفضى اليه السبب فالسبب فى السببية كما كان وتحقيق المقام أن الوقت كل جزء منه صالح للسببية كما يظهر فيما اذا فرضت الاهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكم فالسبب للوجوب جزء ما من أجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع ففى كل جزء منه يصح أداء الواجب والفعل الموجود فى جزء غير الموجود فى جزء آخر ضرورة أن الصلاة حركات وسكنات والزمان من مشخصاتها ففى الجزء الاول كانت الحقيقة الصلاتية مطلوبة فيه فان أدى فيها والا صارت فى الجزء الثانى مطلوبة وهكذا فالسبب الجزء الاول لا لنفسه بل لكونه جزأ ما فان أدى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الذمة والا فوجد الجزء الثانى فهو السبب لا لانه هو بخصوصه بل لانه جزء ما من أجزاء هذا الوقت لكن اشتغل ذمة المكلف بالاداء فى جزء آخر فى شخص آخر وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الايقاعات بهذا الوجه كافية والاستدلال الثانى الذى عليه مدار الائمة لا يفيد الا سببية جزء ما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد نسب الى كل الوقت لا لانه كل كيف ولم يكن له دخل فى الاداء فأنى يكون له دخل فى القضاء بل لاشتماله على السبب الذى هو جزء ما هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام والتكلان على المفضل المنعام ﴿ فرع * صح عصر يومه فى ﴾ الجزء (الناقص) وهو وقت احمرار الشمس لان السببية قد انتقلت اليه فنقصانه أوجب ناقصا وأدى كما وجب (لا) عصر (أمسه) أى لا يصح قضاء العصر لليوم الآخر (لان سببه) أى عصر الامس (أى الجملة) من الوقت (ناقص من وجه) دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه (فلا يتأدى

الكافر و يقتل بالمسلم قصاصا المتضمن فعله الواحد أمرين مختلفين فان قيل ارتكاب المنهى عنه اذا أخل بشرط العبادة أفسدها بالاتفاق ونية التقرب بالصلاة شرط والتقرب بالمعصية محال فكيف ينوى التقرب فالجواب من أوجه الاول أن الاجماع اذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليعلم به بالضرورة أن نية التقرب ليس بشرط أو نية التقرب بهذه الصلاة ممكن وأبوهاشم والجبائى ومن خالف فى صحة الصلاة مسبوق باجماع الامة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع كثرتهم وكيف ينكر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا فى اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة الى الله تعالى فقال قوم لا يجب الا أن ينوى الظهر أو العصر فهو فى محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى أن الصلاة تجب فى آخر الوقت والصبى اذا صلى فى أول الوقت ثم بلغ آخره أجزأه ولو بلغ فى وسط الوقت مع أنه لا تتحقق الفرضية فى حقه فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نيته القربة قلنا اذا صحت الصلاة بالاجماع واستحال نية التقرب فتلغى تلك النية ويصح أن يقال تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة ومالا يزاحم حق المغصوب منه فان الاكوان هى التى تتناول منافع الدار ثم كيف يستقيم من المعتزلة هذا وعندهم لا يعلم المأمور كونه مأمورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كما سيأتى فكيف ينوى التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه الجواب الثانى وهو الاصح أنه ينوى التقرب بالصلاة و يعصى بالغصب وقد بينا انفصال أحدهما عن الآخر ولذلك يجد المصلى من نفسه نية التقرب بالصلاة وان كان فى دار مغصوبة لانه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا فى حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بأفعاله وليست تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا فان قيل هو فى حالة القعود والقيام غاصب بفعله ولا فعل له الا قيامه وقعوده وهو متقرب بفعله فيكون متقربا بعين ما هو عاص به قلنا هو من حيث انه مستوف منافع الدار غاصب ومن حيث انه أتى بصورة الصلاة متقرب كما ذكرناه فى صورة الخياطة اذ قد يعقل كونه غاصبا ولا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا فهما وجهان مختلفان وان كان ذات الفعل واحدا الجواب الثالث هو أنا نقول لم تنكرون على القاضى رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا بها بدليل الاجماع فسلم أنه معصية ولكن الامر لا يدل على الاجزاء اذا أتى بالمأمور ولا النهى يدل على عدم الاجزاء بل يؤخذ الاجزاء من دليل آخر كما سيأتى فان قيل هذه المسئلة

بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه فى الناقص و بعضه فى الكامل) بان شرع فى الكامل وأتم فى الناقص (فعدل) منه (الى أن الكل كامل اعتبارا بالغلبة) فان أكثر الاجزاء كاملة وللاكثر حكم الكل (فالواجب به كامل من كل وجه) ويرد عليه أنه يلزم أن يصح اذا أدى أكثر الاجزاء فى الكامل وأقل فى الناقص فان المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب فالاولى أن يقال ان سببية الجملة ليست الا لأنها مشتملة على جزء ما من تلك الاجزاء ولا نقص فى هذا المطلق وانما هو فى خصوص مادة تحققه فى وقت الاحمرار (فورد من أسلم فى الناقص فلم يصل فيه لا يصح) عصر القضاء (فى ناقص غيره مع تعذر الاضافة فى حقه الى الكل) فانه لم يكن أهلا فيه فالسبب ليس فى حقه الا الناقص فينبغى أن يصح فى ناقص غيره ولا يبعد أن يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق وهو كامل لا نقص فيه انما النقص فى الخصوص فقط وانما صح عصر اليوم مع أن سببه أى المطلق كامل لان الايجاب لم يكن منه الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه أن وجوب القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه لذلك كان وجوب القضاء أيضا ناقصا فيتأدى فى الناقص فتأمل (فأجيب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمين فيلزم الصحة) هذا اختيار الامام فخر الاسلام وقال شمس الائمة لا يصح وهو المختار وأشار اليه بقوله (والحق أن لا نقص فى الوقت لذاته) فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولذا تصح فيه عبادات أخرى (وانما لزم) النقص (الاداء) للصلاة (بالعرض) لوقوع التشبه بعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه (فيحمل) هذا النقص (فى الاداء لشرفه) وكماله والافات هذا الكمال (دون غيره) أى غير الاداء فان فيه اختيار النقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة * لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء فى) الواجب (البدنى عند الشافعية بخلاف) الواجب (المالى كالزكاة) فانها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها فانه يجب بعد الحول (بدليل عدم الاثم بالتأخير) من وقت تملك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤاخذ بها (والسقوط بالتعجيل) قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم أن نفسها واجبة

اجتهادية

اجتهادية أم قطعية قلنا هي قطعية والمصيب فيها واحد لان من صحح أخذ من الاجماع وهو قاطع ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القربة والمعصية ويدعى كون ذلك محالا بدليل العقل فالمسئلة قطعية فان قيل ادعيتم الاجماع في هذه المسئلة وقد ذهب أحمد بن حنبل الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة فكيف تحتجون عليه بالاجماع قلنا الاجماع حجة عليه اذ علمنا أن الظلمة لم يؤمروا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها مع أنهم لو أمروا به لانتشر واذا أنكر هذا فيلزمه ماهو أظهر منه وهو أن لا تحل امرأة لزوجها وفي ذمته دانق ظلم به ولا يصح بيعه ولا صلاته ولا تصرفاته وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله لانه عصى بترك رد المظلمة ولم يتركها الا بتزويجه وبيعه وصلاته وتصرفاته فيؤدي الى تحريم أكثر النساء وفوات أكثر الاملاك وهو خرق للاجماع قطعا وذلك لا سبيل اليه ﴿ مسئلة ﴾ كما يتضاد الحرام والواجب فيتضاد المكروه والواجب فلا يدخل مكروه تحت الامر حتى يكون شئ واحد مأمورا به مكروها الا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور الى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الابل وبطن الوادي وأمثاله فان المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل وفي الحمام التعرض للرشاش أو لتخبط الشياطين وفي أعطان الابل التعرض لنفارها وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة وربما شوش الخشوع بحيث لا ينقدح صرف الكراهة عن المأمور الى ماهو في جواره وصحبته لكونه خارجا عن ماهيته وشروطه وأركانه فلا يجتمع الامر والكراهية فقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لا يتناول طواف المحدث الذي نهي عنه لان المنهي عنه لا يكون مأمورا به والمنهي عنه في مسئلة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور اذ المأمور به الصلاة والمنهي عنه الغصب وهو في جواره ﴿ مسئلة ﴾ المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهي عندهم الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى أصله وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث ومثال القسمين الاولين ظاهر ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف وينهى عن ايقاعه مع الحدث أو يأمر بالصوم وينهى عن ايقاعه في يوم النحر فيقال الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن حيث انه واقع في هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولكن وقوعه في حالة الحدث مكروه والبيع

قبله وليست مطلوبة الاداء (أقول يرد الوضوء قبل الوقت) فانه لا يأثم بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب أن يفترقا فيه أيضا وهو بدني في الحاشية يمكن أن يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يرتض به وقال فيه مافيه ووجهه أن المقصود النقض على الدليل وهو لازم فان ما استدل به جار ههنا أيضا مع عدم الافتراق عندكم ويمكن أن يقرر الكلام بأن السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التأخير حال تحقق السبب آية الوجوب دون حال أخرى فانه لا مساغ فيها الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجاب بان الوضوء انما يسقط الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكاة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة فان قلت هذا لا يصح على رأي الشافعي لان النية شرط عنده فالمقصود هنالك القربة أيضا قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية ورد هذا الجواب بأن الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو النصاب واذ قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا مجادلة فان الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالمقصود من ايجابها اتعاب المكلف بايقاعها في العين فلو لم تكن واجبة قبل الحولان لم تكن مجزئة هذا والاحسن في الدفع أن يقال الزكاة تسقط بالتعجيل بنية أداء الفرض وان نوى النفل لم تسقط فعلم أنها واجبة ولا يأثم بالتأخير الى الحول ومن مات قبل الحولان لا يأثم وان ظن الموت فعلم أنها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدى بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لارتفاع علة الوجوب وهو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار أو بقتل كفار آخرين اياهم ثم اعلم أن دليل الشافعية لا يدل الا على الافتراق في المالي وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ أبو معين أركانهم بان الواجب البدني ليس الا فعل الصوم مثلا وهو نفس الاداء كيف والصوم اما نفس الامساك المخصوص أو غيره والثاني مكابرة وبهت وعلى الاول فهو اما نفس فعل المكلف أو غيره فان كان غيره فاما أن يوجد بفعله وفعله ليس الا الامساك الذي هو الصوم فقد وجد الشئ باقتضاء نفسه واما أن لا يوجد بفعله فلم يبق اختيار بالعبد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء

من حيث أنه بيع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقترنا بشرط فاسد أو زيادة في العوض في الربويات مكروه والطلاق من حيث أنه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه وحراثة الولد من حيث أنها حراثة مشروعة ولكنها من حيث وقوعها في غير المنكوحة مكروهة والسفر من حيث أنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الاباق به عن السيد غير مشروع فجعل أبو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الاصل لانه راجع الى الوصف لا الى الاصل والشافعي رحمه الله ألحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن أصله ووصفه الى تطويل العدة أو لحوق الندم عند الشك في الولد وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطا في الصلاة فانه قال عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور فهو نفي للصلاة لا نهي. وفي المسئلة نظران أحدهما في موجب مطلق النهي من حيث اللفظ وذلك نظر في مقتضى الصيغة وهو بحث لغوي نذكره في كتاب الاوامر والنواهي والنظر الثاني نظر في تضاد هذه الاوصاف وما يعقل اجتماعه وما لا يعقل اذا وقع التصريح به من القائل وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لعبده أنا آمرك بالخياطة وأنهاك عنها ولا شك في أن ذلك لا يعقل منه فانه فيه يكون الشئ الواحد مطلوبا مكروها ويعقل منه أن يقول أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخول هذه الدار والكون فيها ولا يتعرض في النهي للخياطة وذلك معقول واذا خاط في تلك الدار أتى بمطلوبه ومكروهه جميعا وهل يعقل أن يقول أطلب منك الخياطة وأنهاك عن ايقاعها في وقت الزوال فاذا خاط في وقت الزوال فهل جمع بين المكروه والمطلوب أو ما أتى بالمطلوب هذا في محل النظر والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب وأن المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبة اذ ليس الوقوع في الوقت شيأ منفصلا عن الواقع فان قيل فلم صحت الصلاة في أوقات الكراهة ولم صحت الصلاة الواقعة في الاماكن السبعة من بطن الوادي وأعطان الابل وما الفرق بينهما وبين النهي عن صوم يوم النحر قلنا من صحح هذه الصلوات لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها الى غيره وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الاوقات المكروهة لترددهم في أن النهي نهي عن ايقاع الصلاة

فوجوب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يفترقان بخلاف الواجب المالي فان المال شئ يجب في الذمة بايجاب الله تعالى والاداء فعل فيه فلا بأس بالافتراق ولقد بين هذا مطنبا في العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب أنه لا شك أن للصوم والصلاة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصور والاداء اخراج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما أنه فعل في المال وحينئذ فنقول الصوم ان أريد به الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقد جعله الشارع جبرا على ذمة المكلف كما يجعل المال على ذمته وهذا نحو من الواقعية المعتبرة من الشارع ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يوقع ذلك الثابت في الذمة في العين فاثبات الحالة الصومية مثلا في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب ايقاع هذا الثابت وجوب الاداء فاتضح الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشتغلة بشئ يطالب بايقاعه هذا (وأما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا) أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المالي والبدني (فمن حاضت آخرا) أي في وقت آخر الاجزاء (لا قضاء عليها) لعدم وجوب الاداء (بخلاف من طهرت آخرا) يجب عليها القضاء لوجوب الأداء عليها واعلم أن هذا التفريع ذكره صاحب الكشف وليس في متنه ويفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الآتي يدل على أن مبناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت في الذمة اذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريغ فيجب أداؤه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن أن يقرر أصل الكلام بانه بالحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الاجزاء الى أن انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد أن لم تكن فاشتغلت الذمة وثبت نفس الوجوب(١) وان كان معه وجوب الأداء أيضا

---

(١) وجد هنا زيادة ليست في نسخ الطبع ونصها ومن طهرت آخرا في الجزء الاخير الذي لا يسع الا حد التحريمة نفس الوجوب عليها لا وجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط وبانتفاء الشرط انتفى المشروط وأنت لا يذهب عليك أن هذا يخالف الكتب الثقات وهو ما يقوله المصنف ان الواجب عليها الاداء ليترتب عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الاداء السعة المتوهمة وسنحقق ما هو الحق ان شاء الله فالصواب أن يقال ومن طهرت آخرا فقد تقررت السببية وثبت نفس الوجوب اهـ ولا يخفى أن الكلام تام بدونها فلعل الناسخ حولها من الهامش الى الصلب كتبه مصححه

من

من حيث انه ايقاع صلاة أو من أمر آخر مقترن به وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله ببطلانه لانه لم يظهر انصراف النهي عن عينه ووصفه ولم يرتض قولهم انه نهي عنه لما فيه من ترك اجابة الدعوة بالاكل فان الاكل ضد الصوم فكيف يقال له كل أي أجب الدعوة ولا تأكل أي صم والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الاصولي بل هو موكول الى نظر المجتهدين في الفروع وليس على الاصولي الا حصر هذه الاقسام الثلاثة وبيان حكمها في التضاد وعدم التضاد وأما النظر في آحاد المسائل أنها من أي قسم هي فالى المجتهد وقد يعلم ذلك بدليل قاطع وقد يعلم ذلك بظن وليس على الاصولي شئ من ذلك وتمام النظر في هذا ببيان أن النهي المطلق يقتضي من هذه الاقسام أيها وأنه يقتضي كون المنهي عنه مكروها لذاته أو لغيره أو لصفته وسيأتي

(مسئلة) اختلفوا في أن الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده وللمسألة طرفان أحدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للامر صيغة ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله قم غير قوله لا تقعد فانهما صورتان مختلفتان فيجب عليهم الرد الى المعنى وهو أن قوله قم له مفهومان أحدهما طلب القيام والآخر ترك القعود فهو دال على المعنيين فالمعنيان المفهومان منه متحدان أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد الى المعنى والطرف الثاني البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود أم لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فان كلامه واحد هو أمر ونهي ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرية اليه فليفرض في المخلوق وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الامر بالشئ نهيا عن ضده واستدل القاضي أبو بكر رحمه الله عليهم بأن قال لا خلاف أن الآمر بالشئ ناه عن ضده فاذا لم يقم دليل على اقتران شئ آخر بأمره دل على أنه ناه عما هو آمر به قال وبهذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب ترك الحركة وشغل الجوهر بحيز انتقل اليه عين تفريغه للحيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل واحد بالاضافة الى المشرق بعد وبالاضافة الى المغرب قرب وكون واحد بالاضافة الى حيز شغل وبالاضافة الى الآخر تفريغ وكذلك ههنا طلب واحد بالاضافة الى السكون أمر والى الحركة نهي قال والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يخلو من أن يكون ضدا له أو مثلا له أو خلافا ومحال كونه ضدا الانهما لا يجتمعان وقد اجتمعا ومحال كونه مثلا لتضاد المثلين ومحال

وقد أشار الى أنه لا يصلح توجيها للتفريع فالاحرى أن يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام فخر الاسلام تفريع عدم مؤاخذة من مات قبل الآخر على الانتقال وهذا مثله قال واقف الاسرار ولك أن تسقط مؤنة انتقال السببية وتقول مبنى القضاء على أصل الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف الطاهرة آخرا لتقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فان ارتفاع لوجوب بعد تقرره وبراءة الذمة بعد اشتغالها لابد له من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببه فلابد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد ارتفعت وارتفعت الأهلية عند وجود سبب آخر فتأمل (واستدلوا بوجوب القضاء على نائم كل الوقت) بالاجماع (وهو فرع الوجوب) لأن ما لم تكن الذمة مشغولة به لا يتدارك وهو اما نفس الوجوب أو وجوب الاداء (والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه) أي على نائم كل الوقت (لعدم الخطاب) ولابد له من الخطاب وانما عدم الخطاب (حذرا عن اللغو) فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فان قلت اذا لم يكن النائم مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لأن القضاء عندهم لا يجب الا بما يجب به الأداء قلت لفظ الأداء يطلق على معنيين أحدهما نفس الفعل الواجب ووجوبه اما مع طلب الأداء وهو وجوب الاداء أو بدون الطلب بل بنفس ثبوته في الذمة وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المراد في تلك المسئلة والثاني ايقاع الفعل المطلوب وهو يعم القضاء والاداء وهو المراد ههنا فتدبر ثم من العجائب ما وقع في بعض شروح أصول الامام فخر الاسلام من أن النائم أيضا مطالب بالصلاة لكن لأن يظهر أثره في القضاء فان الطلب كما أنه قد يكون لأن يوقع المطلوب كذلك قد يطلب لأن يوقع مثله كما في من صار أهلا آخر الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة وفيه أنه لو تم لزم ثبوت وجوب الاداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلا على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه باطل أيضا لان المانع من تعلق الخطاب عدم فهم المخاطب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع عدم القدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرة متوهمة ليظهر أثره في القضاء فالحق ما أسلفنا لك فافهم وأورد الشيخ أبو معين بما حاصله ان الواجب على النائم بعد زوال النوم

كونه خلافا اذلو كان خلافا لجاز وجود أحدهما دون الآخر اما هذا دون ذاك أو ذاك دون هذا كارادة الشيء مع العلم به لما اختلفا تصور وجود العلم دون الارادة وان لم يتصور وجود الارادة دون العلم بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد النهي عن الحركة الامر بها فلتجز أن يكون آمرا بالسكون والحركة معا فيقول تحرك واسكن وقم واقعد وهذا الذي ذكره دليل على المعتزلة حيث منعوا تكليف المحال والا فمن يجوز ذلك يجوز أن يقول اجمع بين القيام والقعود ولا نسلم أيضا أن ضرورة كل آمر بالشيء أن يكون ناهيا عن ضده بل يجوز أن يكون آمرا بضده فضلا عن أن يكون لا آمرا ولا ناهيا وعلى الجملة فالذي صح عندنا بالبحث النظري الكلامي تفريعا على اثبات كلام النفس أن الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلازمه بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون آمرا بأحد أضداده لا بعينه فان أمر ولم يكن ذاهلا عن أضداد المأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصود الا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به الا بترك أضداده فيكون ترك أضداد المأمور ذريعة بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود اذا قيل له قم فجمع كان ممتثلا لانه لم يؤمر الا بايجاد القيام وقد أوجده ومن ذهب الى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي من المعتزلة حيث أنكر المباح وقال ما من مباح الا وهو ترك لحرام فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بانها حرام اذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور وان فرق مفرق فقال النهي ليس أمرا بالضد والامر نهي عن الضد لم يجد اليه سبيلا الا التحكم المحض فان قيل فقد قلتم ان ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى فعل الشيء الا بترك ضده فليكن واجبا قلنا ونحن نقول ذلك واجب وانما الخلاف في ايجابه هل هو عين ايجاب المأمور به أو غيره فاذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا ايجابا لغسل جزء من الرأس ولا قوله صم النهار ايجابا بعينه لامساك جزء من الليل ولذلك لا يجب أن ينوي الا صوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوبه من حيث هو ذريعة الى المأمور لا لأنه عين ذلك الايجاب فلا منافاة بين الكلامين

واجب مستقل لم يكن واجبا من قبل بدليل شرعي وأما كونه قضاء أو أداء فعرف منا والعرف القديم غير فارق يقال قضيت الصلاة وأديت من غير فرق وأما وجوب نية القضاء فممنوع بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع بعد زوال العذر فحينئذ لا دلالة على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نقلوا الاجماع على كون صلاة النائم بعد الانتباه قضاء والقضاء وان كان اصطلاحا منا لكن ما اصطلحنا عليه معنى محصل وكان مفهوما معلوما من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم بعد الانتباه وأيضا حديث القضاء ناطق بان الصلاة المنسية والمنام عنها هي التي تؤدى بعد الانتباه فتدبر (قيل) انا لا نسلم أن مخاطبة النائم توجب اللغو (انما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل الآن) حال النوم (بل هو مخاطب به بعد الانتباه) فالخطاب تعليقي وهو غير ممتنع التعلق بالنائم (كالخطاب) المتعلق (للمعدوم) فانه تعليقي لا يلزم منه اللغو (والجواب أن الكلام في الخطاب تنجيزا) فانه لا بد لوجوب الأداء منه (والخطاب للمعدوم انما يصح تعليقا) فكذا يصح أن يتعلق بالنائم تعليقا ولا يضرنا (ولا فرق في هذا الخطاب) التعليقي (بين الصبي والبالغ بخلاف الأول) التنجيزي (فعلى هذا لو انتبه الصبي بالغا لاقضاء عليه) لعدم التمكن بالأهلية في الوقت (الا احتياطا) واستدلوا أيضا بصوم المسافر فانه ان أدى بنية الفرض يصح ولو لم يؤد ومات قبل درك العدة من أيام أخر لا يأثم فعلم أن كان الصوم واجبا عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن أن يقال انه واجب الاداء وجوبا موسعا ولهذا لا يأثم بالترك لانه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعده متساويين فانه بعد الاقامة وادراك العدة وجوب موسع أيضا فينبغي أن يأثم اذا مات قبل ادراك العدة كما يأثم بعدها أو لم يأثم في الحالين وأجاب الشيخ ابن الهمام عن هذين الدليلين أن ههنا اقامة السبب مقام المسبب ففي النائم انما يجب القضاء لادراكه السبب وفي المسافر انما يصح الصوم لذلك لا لانه كان الصلاة والصوم واجبين عليهما وهذا غير واف فان اقامة السبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الفعل مسقطا للطلب الذي سيقع ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب ويأمن عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب فهذا هو نفس الوجوب عبر بأي عبارة شئت وان كان اقامته من غير هذا الاعتبار فأي شيء يقضي النائم والمسافر

﴿ الفن الثالث من القطب الاول فى أركان الحكم ﴾

وهى أربعة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم أما نفس الحكم فقد ذكرناه وأنه يرجع الى الخطاب وهو الركن الاول ﴿ الركن الثانى الحاكم ﴾ وهو المخاطب فان الحكم خطاب وكلام فاعله كل متكلم فلا يشترط فى وجود صورة الحكم الا هذا القدر أما استحقاق نفوذ الحكم فليس الا لمن له الخلق والامر فانما النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك الا الخالق فلا حكم ولا أمر الا له أما النبى صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والاب والزوج فاذا أمروا وأوجبوا لم يجب شئ بايجابهم بل بايجاب الله تعالى طاعتهم ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيأ كان للموجب عليه أن يقلب عليه الايجاب اذ ليس أحدهما أولى من الآخر فاذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته فان قيل لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسافهو أهل للايجاب اذ الوجوب انما يتحقق بالعقاب قلنا قد ذكرنا من مذهب القاضى رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيأ لوجب وان لم يتوعد عليه بالعقاب لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصل على طائل اذا لم يتعلق به ضرر محذور وان كان فى الدنيا فقد يقدر عليه الا أن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذى يحذر فى الآخرة ولا قدرة عليه الا الله تعالى فان أطلق على كل ضرر محذور وان كان فى الدنيا فقد يقدر عليه الآدمى فعند ذلك يجوز أن يكون موجبا لا بمعنى أنا نتحقق قدرته عليه فانه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعيد لكن نتوقع قدرته ويحصل به نوع خوف ﴿ الركن الثالث المحكوم عليه ﴾ وهو المكلف وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة بل خطاب المجنون والصبى الذى لا يميز لان التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فمن لا يفهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم وان سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع ومن يسمع وقد يفهم فهما ما لكنه لا يعقل ولا يثبت كالمجنون وغير المميز فمخاطبته ممكنة لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان قيل فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان قلنا ليس ذلك من التكليف فى شئ اذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الدية على العاقلة لا بمعنى أنهم

وأى شئ ينوى المسافر حين أدائه وعمله بالعزيمة هذا والعلم التام عند علام الغيوب (وما قيل) فى التلويح (ان الوجوب لازم لعقلية الحسن) لان استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق (كما هو مذهبنا) فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب (فيرد عليه أنه يلزم ثبوته) أى ثبوت الوجوب (بدون الشرع ولم يقل به أحد منا كيف وليس لنا أصل خامس) هذا وقد عرفت أن معظم أصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه أصالة أصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذى كان من الشارع جبرا لكون الحسن عقليا وقد قالوا بمعرفة بعض الاحكام بالعقل أيضا (ثم اعلم أنهم صرحوا بان لا طلب فى أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن فى ذمته خير الفعل) بأن فاعله يستحق الحسنى التى يستحقها بالاداء بعد الطلب ويبعد عن الضرر الذى يتوقع بالترك بعد الطلب وأما وجوب الاداء ففيه طلب ان امتثل استحق الحسنى والا استحق العقاب (وأورد أن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو) أى الواجب (انما يكون واجبا بالطلب) فقط وقد قلتم أن لا طلب فلا وجوب فأى شئ يسقط بالفعل (و) أيضا (قصد الامتثال انما يكون بالعلم به) أى بالطلب واذ لا طلب فلا قصد للامتثال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين أصلا لا فى المالى ولا البدنى بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الاخير وعنده يتضيق لا غير وهو مختار الشيخ ابن الهمام (والجواب أنا لا نسلم أن الواجب انما يكون واجبا بالطلب) فقط (بل) قد يكون واجبا (بالسبب) أيضا (والشئ قد يثبت) فى الذمة (ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكه) فانهما يثبتان فى الذمة ولا يطلبان وهذا سند للمنع ولا تضر المناقشة فيه بانه يجوز أن يكون هنالك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا فى الحاشية وفيه اشارة الى أنه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع من بعض المشايخ ولك أن تقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم بالموت قبلهما لانه ترك الواجب فى جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تأمل (والامتثال يتفرع على العلم بثبوته) لا على العلم بثبوت طلبه (فلا يقتضى السقوط سبق الطلب) هذا ظاهر جدا (أقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب) كقوله عليه وعلى

مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم فى ذمتهم فكذلك الاتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق فى ذمة الصبيان بمعنى أنه سبب لخطاب الولى بالاداء فى الحال وسبب لخطاب الصبى بعد البلوغ وذلك غير محال انما المحال أن يقال لمن لا يفهم افهم وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل وأما أهلية ثبوت الاحكام فى الذمة فمستفاد من الانسانية التى بها يستعد لقبول قوة العقل الذى به فهم التكليف فى ثانى الحال حتى ان البهيمة لما لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تتهيأ لاضافة الحكم الى ذمتها والشرط لا بد أن يكون حاصلا أو ممكنا أن يحصل على القرب فيقال انه موجود بالقوة كما أن شرط المالكية الانسانية وشرط الانسانية الحياة والنطفة فى الرحم قد يثبت لها الملك بالارث والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة اذ مصيرها الى الحياة فكذلك الصبى مصيره الى العقل فصلح لاضافة الحكم الى ذمته ولم يصلح للتكليف فى الحال فان قيل فالصبى المميز مأمور بالصلاة قلنا مأمور من جهة الولى والولى مأمور من جهة الله تعالى اذ قال عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وذلك لانه يفهم خطاب الولى و يخاف ضربه فصار أهلا له ولا يفهم خطاب الشارع اذ لا يعرف الشارع ولا يخاف عقابه اذ لا يفهم الآخرة فان قيل فاذا قارب البلوغ عقل ولم يكلفه الشرع أفيدل ذلك على نقصان عقله قلنا قال القاضى أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه وليس يتجه ذلك لان انفصال النطفة منه لا يزيده عقلا لكن حط الخطاب عنه تخفيفا لان العقل خفى وانما يظهر فيه على التدريج فلا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذى يفهم به خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخرة فنصب الشرع له علامة ظاهرة ﴿مسئلة﴾ تكليف الناسى والغافل عما يكلف محال اذ من لا يفهم كيف يقال له افهم أما ثبوت الاحكام بأفعاله فى النوم والغفلة فلا ينكر كلزوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذى لا يعقل محال كتكليف الساهى والمجنون والذى يسمع ولا يفهم بل السكران أسوأ حالا من النائم الذى يمكن تنبيهه ومن المجنون الذى يفهم كثيرا من الكلام وأما نفوذ طلاقه ولزوم الغرم فذلك من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وذلك مما لا ينكر فان قيل فقد قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران قلنا اذا ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه خطاب مع المنتشى الذى ظهر فيه مبادى النشاط والطرب ولم يزل عقله

آله الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين (وخطاب تكليف بالاقتضاء) فاذا كان الخطابان مختلفين (فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر) والا اتحدا (فثبوت الفعل حقا مؤكدا على الذمة من الاول) وهو خطاب الوضع (وهو الوجوب) نفسه (وطلب ايقاعه فى العين من الثانى) وهو الخطاب التكليفى (وهو وجوب الاداء فعلم أن الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر) فينفصل أحدهما عن الآخر (و) علم (أن لا طلب فى الاول) أى نفس الوجوب (بل فى الثانى) أى وجوب الاداء (والا) فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعا و (لزم قلب الوضع فتدبر) وأنت لا يذهب عليك انه لو تم فانما يدل على مغايرتهما فى المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء فى الواقع والمطلوب هذا دون ذلك قال مشيد أركان الاصول والفروع واقف الاسرار أبونا قدس سره انه غير تام اذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الايقاع عند وجود السبب لا غير فهو يفيد الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما فحينئذ لا بد أن يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملا على الطلب يلزم فى النائم اللغو فانه تعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فان فيه أخذ بعض مقدمات دليل فى دليل آخر ولا شناعة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء ببراهين لا تدحضها شبهة أصلا لكنهم ما اكتفوا بهذا بل ادعوا أن فى غير الآخر نفس الوجوب فقط وأما وجوب الاداء فانما يتحقق فى الآخر و يتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق وأورد عليه أنه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع المطلوب اذ حال التضييق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب الاداء وهذا الايراد لا اختصاص له بهذا المقام فان فى الصوم أيضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله ليل ولا طلب فيه للصوم والجواب أن الآن السابق زمان يسع الواجب فقط و يتضيق عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم يتوجه الخطاب بان يصلى فى وقت التضييق و يصوم فى اليوم فلا فساد واستدلوا على ما ادعوا أن فيما قبل الآخر ان أدى سقط الفرض فهنالك وجوب البتة وان أخر فلا اثم فليس هنالك طلب والا لأثم لمخالفة الامر فهنالك وجوب من دون وجوب الأداء وأما فى الآخر فيأثم بالتأخير ففيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا يدل الا على

فانه

فانه قد يستحسن من اللعب والانبساط مالا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تتبينوا ويتكامل فيكم ثباتكم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول أى حتى يسكن غضبك فيكمل علمك وان كان أصل عقله باقيا وهذا لانه لا يشتغل بالصلاة مثل هذا السكران وقد يعسر عليه تصحيح مخارج الحروف وتمام الخشوع الثانى انه ورد الخطاب به فى ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من افراط الشرب فى وقت الصلاة كما يقال لا تقرب التهجد وأنت شبعان ومعناه لا تشبع فيثقل عليك التهجد (مسئلة) فان قال قائل ليس من شرط الامر عندكم كون المأمور موجودا اذ قضيتم بأن الله تعالى آمر فى الازل لعباده قبل خلقهم فكيف شرطتم كون المكلف سميعا عاقلا والسكران والناسى والصبى والمجنون أقرب الى التكليف من المعدوم قلنا ينبغى أن يفهم معنى قولنا ان الله تعالى آمر وان المعدوم مأمور فانا نعنى به أنه مأمور على تقدير الوجود لا أنه مأمور فى حالة العدم اذ ذلك محال لكن أثبت الذاهبون الى اثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيوجد وانه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب ومأمورا به فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذى هو اقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بعباده على تقدير وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جار فى حق الصبى والمجنون فان انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود ولا يسمى هذا المعنى فى الازل خطابا انما يصير خطابا اذا وجد المأمور وأسمع وهل يسمى أمرا فيه خلاف والصحيح أنه يسمى به اذ يحسن أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بماله أن يقال فلان أمر أولاده بكذا وان كان بعض أولاده مجتنا فى البطن أو معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده الا اذا حضروا وسمعوا ثم اذا أوصى فنفذوا وصيته يقال قد أطاعوه وامتثلوا أمره مع أن الآمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الآمر معدوما وكذلك نحن الآن بطاعتنا ممتثلون أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معدوم عنا من ناهيك اوان كان حيا عند الله تعالى فاذا لم يكن وجود الآمر شرطا لكون المأمور مطيعا ممتثلا فلم يشترط وجود المأمور لكون الامر أمرا فان قيل أفتقولون ان الله تعالى فى الازل آمر للمعدوم على وجه الالزام قلنا نعم نحن نقول هو آمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصدق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الالزام

انتفاء الطلب المضيق فانه ان كان طلب فى الاول موسعا الى الآخر بحيث يتخير المكلف أن يؤدى فى أى وقت شاء فلا يلزم الاثم بالتأخير ولا محذور ولعله من ههنا زعم المصنف أن المطلوب نفى الطلب الحتمى لكن تنبو عنه كلماتهم فى مواضع ثم انه يلزم عليهم أن لا يتحقق امتثال أصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والصحابة رضوان الله عليهم ممتثلين للاوامر الالهية فان الامتثال ايقاع المأمور به كما هو مأمور وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر وفى الآخر لم يتعلق لمنع الاداء فى الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد أن يتكلف و يقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو أعلى منه وهو ابتغاء رضا الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم أن لا يتحقق التكليف المنجز فى الصلاة الا على أقل القليل من المكلفين الآتين بالفعل حال التضيق أو القاضين ولعلهم يلتزمونه هذا وقد وقع فى هذه المسئلة نوع اطناب لانه من مطارح الاذكياء وزل فيها أقدام كثير من المهرة والله تعالى ولى السداد (مسئلة) الواجب قسمان أداء وقضاء (الاداء فعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا) ودخل فيه المؤدى فى الآخر من الوقت وغير الآخر فيشمل الواجب بنفس الوجوب وواجب الاداء فهذا معنى الأداء غير ما سبق (وقيل) الاداء فعل (ابتدائه كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية) فى وقته المقدر شرعا ليدخل ما شرع فى الوقت وأتم خارجه (ومنه) أى من الاداء (الاعادة وهو الفعل فيه) أى فى وقته المقدر شرعا (ثانيا لخلل) واقع فى الفعل الاول غير الفساد كترك الفاتحة على مذهبنا واختلف فيه قيل مندوب لان الصلاة الواجبة قد تمت فلا جهة للوجوب مرة أخرى (والاصح أنه واجب) اذا كان الخلل أداءها مع كراهة تحريم كترك الواجب لان الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب المتروك فلا بد من أدائه واذ لم يعرف قربة الا فى ضمن صلاة فوجبت الصلاة ليكون الواجب مؤدى فتكون هذه جابرة للاولى التى وقعت فرضا خلافا لابى اليسر فانه يقول الثانى يصير فرضا هذا وله وجه أيضا (والقضاء فعله بعده) أى فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعا (استدراكا كالمفائت عمدا أو سهوا تمكن من فعله كالمسافر أو لم يتمكن لمانع شرعا كالحيض أو عقلا كالنوم) فعلى هذا العبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدر هنالك (فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز) فانه وان

والايجاب حاصلا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولوقال لعبده صم غدا فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال ﴿ الركن الرابع المحكوم فيه ﴾ وهو الفعل اذ لا يدخل تحت التكليف الا الافعال الاختيارية وللداخل تحت التكليف شروط الاول صحة حدوثه لاستحالة تعلق الامر بالقديم والباقي وقلب الاجناس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يحيل تكليف ما لا يطاق فلا أمر الا بمعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأمورا به كما كان قبل الحدوث أو يخرج عن كونه مأمورا كما في الحالة الثانية من الوجود اختلفوا فيه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكتسبا للعبد حاصلا باختياره اذ لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته وان كان حدوثه ممكنا فليكن مع كونه ممكنا مقدورا للمخاطب الثالث كونه معلوما للمأمور معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده اليه وأن يكون معلوما كونه مأمورا به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فان قيل فالكافر مأمور بالايمان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأمور به قلنا الشرط لابد أن يكون معلوما أو في حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم ممكنا بان تكون الادلة منصوبة والعقل والتمكن من النظر حاصلا حتى ان ما لا دليل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه الرابع أن يكون بحيث يصح ارادة ايقاعه طاعة وهو أكثر العبادات ويستثنى من هذا شيئان أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه الا بعد الاتيان به والثاني أصل ارادة الطاعة والاخلاص فانه لو افتقرت الى ارادة لافتقرت الارادة الى ارادة ولتسلسل ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل (مسئلة) ذهب قوم الى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والامر بالجمع بين الضدين وقلب الاجناس واعدام القديم وايجاد الموجود وهو المنسوب الى الشيخ أبي الحسن الاشعري رحمه الله وهو لازم على مذهبه من وجهين أحدهما أن القاعد عنده غير قادر على القيام الى الصلاة لان الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وانما يكون مأمورا قبله والآخر أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في ايجاد المقدور بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه فكل عبد هو عنده مأمور بفعل الغير واستدل

كان فعلا في غير وقته الذي وجب اتمامه فيه بالاحرام لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعا (ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل الواجب) في التعريف (بالعبادة) وقال الاداء فعل العبادة في وقته الخ والقضاء فعل العبادة في غير وقته ثم ان هذين التفسيرين للاداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام فخر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالامر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المغصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للصوم أو الفدية له في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة الفرس المغصوب وأورد ههنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأبه الشريف أعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام ﴿ فرع * تأخير الفعل ﴾ الواجب الموسع (مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقا) لابد لدعوى الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأينا كيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الآخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الامام فخر الاسلام وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الأداء الا أن يسقط خياره بالتضيق للوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب للأداء موسعا أيضا وان تعلق الخطاب في أول الوقت فان الشارع وسع الى الآخر فالتأخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس الا عند عدم الظن بالموت تغيير للنص فلابد لذلك من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم لترك الواجب وان كان أقرب من الاول لكنه غير صحيح اذ لا فساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم الا بالترك الجائز ومن ههنا ظهر لك فساد ما في الحاشية أقول فيه دليل على أن الآخر الذي يتعين للسببية ويتضيق به الموسع أعم من أن يكون بحسب الواقع أو باعتبار ظن المكلف فالموت يجعل البعض كلا انتهى وذلك لان هذا تأويل لا يسمع من غير موجب مأثور فكيف مع مخالفة كلام مثل هذا الامام فخر الاسلام ثم يرد عليه انه حينئذ يلزم أن يعصى من أخر مع ظن السلامة لانه عند الموت تضيق الواجب كما قلت والترك حين التضيق يوجب الاثم ولا يتجه الجواب بان لو قيل ان الاثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لا أنه ترك في كل الوقت بالاختيار لان الموت جعل البعض كلا مع أنه يجري

على هذا بثلاثة أشياء أحدها قوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به والمحال لا يسأل دفعه فانه مندفع بذاته وهو ضعيف لان المراد به ما يشق ويثقل علينا اذ من أتعب بالتكليف بأعمال تكاد تفضي الى هلاكه لشدتها كقوله اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم فقد يقال حمل ما لا طاقة له به فالظاهر المؤول ضعيف الدلالة في القطعيات الثاني قولهم ان الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يصدق وقد كلفه الايمان ومعناه أن يصدق محمدا فيما جاء به ومما جاء به أنه لا يصدقه فكأنه أمره أن يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال وهذا ضعيف أيضا لان أبا جهل أمر بالايمان بالتوحيد والرسالة والادلة منصوبة والعقل حاضر اذ لم يكن هو مجنونا فكان الامكان حاصلا لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسدا او عنادا فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره فاذا علم كون الشئ مقدورا لشخص وممكنا منه ومتروكا من جهته مع القدرة عليه فلو انقلب محالا لانقلب العلم جهلا ويخرج عن كونه ممكنا مقدورا وكذلك نقول القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا وان أخبر أنه لا يقيمها ويتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال اذ يصير وعده كذبا ولكن هذه استحالة لا ترجع الى نفس الشئ فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحال تكليف المحال لاستحال اما لصيغته أو لمعناه أو لمفسدة تتعلق به أو لانه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته اذ لا يستحيل أن يقول كونوا قردة خاسئين وأن يقول السيد لعبده الاعمى أبصر وللزمن امش وأما قسام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضا اذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ومحال أن يقال انه ممتنع لمفسدة أو مناقضة الحكمة فان بناء الامور على ذلك في حق الله تعالى محال اذ لا يقبح منه شئ ولا يجب عليه الاصلح ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسفه من المخلوق ممكن فلم يمتنع ذلك مطلقا والمختار استحالة التكليف بالمحال لا لقبحه ولا لمفسدة تنشأ عنه ولا لصيغته اذ يجوز أن ترد صيغته ولكن للتعجيز لا للطلب كقوله تعالى كونوا حجارة أو حديدا وكقوله كونوا قردة خاسئين أو لاظهار القدرة كقوله تعالى كن فيكون لا بمعنى أنه طلب من المعدوم أن يكون بنفسه ولكن يمتنع لمعناه اذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوما للمكلف بالاتفاق فيجوز أن يقول تحرك اذ التحرك مفهوم فلو قال له تمرك فليس بتكليف اذ معناه ليس بمعقول ولا مفهوم ولا له معنى في نفسه فانه لفظ مهمل فلو كان له

فيما اذا أخر بظن الموت وكذا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سببا للعصيان فلا يعصي لانا لم نجعل الموت سببا بل تركه باختياره في وقته كله وكذا لا يتجه الجواب بان جاعل البعض كلا انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق كيف والموت عجز كله وأما الظن فلا عجز ان ظهر كذبه فالموت أولى من الظن هذا فالحق هو ما قلنا أن لا اثم أصلا (فان لم يمت) وظهر كذب ظنه (وفعله في وقته فالجمهور على أنه أداء لصدق حده عليه) فانه فعل في وقته المقدر شرعا (وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله) لأنه لما ظن الموت تعين الأدا قبله قال الشيخ ابن الهمام هذا مستبعد ان قال بوجوب نية القضاء وان فالنزاع لفظي (و يرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله) وأخر فانه يأثم قطعا لقصده مخالفة الأمر (فاذا بان الخطأ وفعل) في الوقت (فهو أداء اتفاقا) ويلزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعا كان قبله حتى أثم بالترك فيه (أقول الفرق) بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة (بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا) لا وقت القضاء ولا وقت الأداء (وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء) فقط (فالاول متضيق من كل وجه) فلا يسع الأداء ولا القضاء (بخلاف الثاني) فاتضح الفرق (فتأمل) اشارة الى أنه لا ينفع لان علة القاضي موجودة ههنا أيضا هي صيرورة وقته شرعا ما قبل الظن والا لما أثم بالتأخير فالحق اذن على القول بالاثم أن يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر الخطأ واذ قد ظهر عاد الحكم الى الاصل والمؤدى واقع في الوقت بلا ريب (ومن أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصى) وان قيل بالعصيان (اذ التأخير) لظان السلامة (جائز ولا تأثيم بالجائز والقول بان شرط الجواز) أي جواز التأخير الى الآخر (سلامة العاقبة) اليه واذا مات فجأة فقد فات شرط الجواز للتأخير فينبغي أن يأثم ورد بانه يلزم حينئذ التكليف بالمحال اذ لا تعلم سلامة العاقبة وأما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتباره جاز التأخير فلا يأثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالممتنع وفيه ما فيه فانه وان لم يكن تكليفا لكنه اباحة ولا اباحة في الممتنع وأشار المصنف الى ضعف هذا الرد بقوله (لا العلم به) أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة (حتى يؤدي الى التكليف بالمحال) فان العلم بالسلامة محال عادة وأما نفس السلامة فواقع

معنى فى بعض اللغات يعرفه الآمر دون المأمور فلا يكون ذلك تكليفا أيضا لان التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة وما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطابا معه وانما يشترط كونه مفهوما ليتصور منه الطاعة لان التكليف اقتضاء طاعة فاذا لم يمكن فى العقل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصورا معقولا اذ يستحيل أن يقوم بذات العاقل طلب الخياطة من الشجر لان الطلب يستدعى مطلوبا معقولا أولا وهذا غير معقول أى لا وجود له فى العقل فان الشئ قبل أن يوجد فى نفسه فله وجود فى العقل وانما يتوجه اليه الطلب بعد حصوله فى العقل واحداث القديم غير داخل فى العقل فكيف يقوم بذاته طلب احداث القديم وكذلك سواد الابيض لا وجود له فى العقل وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له قم وأنت قاعد فهذا الطلب يمتنع قيامه بالقلب لعدم المطلوب فانه كما يشترط فى المطلوب أن يكون معدوما فى الاعيان يشترط أن يكون موجودا فى الاذهان أى فى العقل حتى يكون ايجاده فى الاعيان على وفقه فى الاذهان فيكون طاعة وامتثالا أى احتذاء لمثال ما فى نفس الطالب فالامثال له فى النفس لا مثال له فى الوجود فان قيل فاذا لم يعلم عجز المأمور عن القيام تصور أن يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب مبنى على الجهل وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف فاذا انكشف تبين أنه لم يكن طلبا وهذا لا يتصور من الله تعالى * فان قيل فاذا لم تؤثر القدرة الحادثة فى الايجاد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفا بما لا يطاق قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للقاعد الذى ليس بزمن ادخل البيت وبين أن يقال له اطلع السماء أو يقال له قم مع استدامة القعود أو اقلب السواد حركة والشجرة فرسا الا أن النظر فى أن هذه التفرقة الى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع الى تمكن وقدرة بالاضافة الى أحد هذه الاوامر دون البقية ثم النظر فى تفصيل تأثير القدرة ووقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يشككنا فى هذا ولذلك جاز أن نقول لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان استوت الامور كلها فأى معنى لهذا الدعاء وأى معنى لهذه التفرقة الضرورية فغرضنا من هذه المسألة غير موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة ووقتها وعلى الجملة سبب غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفى فهم أصل كلام النفس غموض فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغمض (مسئلة) كما لا يجوز أن يقال اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لان الانتهاء عنهما محال كالجمع بينهما فان قيل فمن توسط مزرعة مغصوبة

(يقتضى) هذا القول (التخيير بين الممكن) وهو التأخير حال السلامة (والممتنع وهو) التأخير عند عدم السلامة لاستحالة المشروط عند عدم الشرط (وهو) أى التخيير على هذا الوجه (يرفع حقيقة التوسع فتدبر) فان التوسع يقتضى أن يتخير المكلف فى التأخير وهذا التخيير يقتضى أن يحتاط ولا يؤخر فاذن لا بد من البناء على الظن بجواز التأخير فلا اثم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمرى فانه يجوز فيه التأخير عند السلامة وأيضا المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط عدم الترك فلو مات فى وسط الوقت قبل الاداء وجد تركه وليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص فى الموسع على جواز التأخير الى اخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التأخير جائزا فى وقت دون وقت وتخييرا بين التأخير مع الاداء ومع السلامة والتأخير كذلك مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمرى اذ لا نص فيه على التأخير الى آخر الوقت بل التأخير مقيد فيه بشرط عدم الاخلال والا جاز الترك عمدا من غير عذر الى أن يموت وهذا رافع حقيقة الوجوب فافهم (وفرق) الشيخ (ابن الحاجب بين ما وقته العمر كالحج فيعصى) بالتأخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجأة (وبين غيره) أى غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع (فلا يعصى) بالتأخير مع ظن السلامة وان مات فجأة (ليس بسديد لان الوجوب مشترك) بين الواجب العمرى والموسع فان كان سبب العصيان فى الاول الوجوب فينبغى أن يعصى فى الثانى أيضا (وعذر الفجأة عام) فيهما فلو قبل عذر الفجأة فى الموسع قبل فى العمرى فلا فرق (وفيه ما فيه) فان الفرق ظاهر لان العمرى وقته العمر كله فالوجوب فيه يقتضى أن يعصى بالتأخير عن العمر فاذا أخر الحج مثلا ومات فجأة فقد تركه فى تمام وقته المقدر وهو اثم والا ارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الآخر فما تركه فى تمام وقته بتقصير منه لكن حينئذ ينبغى أن لا يعصى فيما اذا ظن الموت وأيضا الوجوب ووجوب الاداء مفترقان فى الموسع فلا يأثم قبل الآخر لعدم وجوب الاداء وفى العمرى لا ينفصل أحدهما عن الآخر فيأثم بالترك هذا والله الغفور للاثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء (مسئلة * اختلف فى وجوب القضاء هل هو بأمر جديد) وفى عبارة بعض المشايخ بسبب جديد (وعليه

فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج اذ في كل واحد افساد زرع الغير فهو عاص بهما قلنا حظ الاصولي من هذا أن يعلم أنه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا ينهى عن الضدين فانه محال كما لا يؤمر بجمعهما فان قيل فما يقال له قلنا يؤمر بالخروج كما يؤمر المولج في الفرج الحرام بالنزع وان كان به مماسا للفرج الحرام ولكن يقال له انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتذاذ فكذلك في الخروج من الغصب تقليل الضرر وفي المكث تكثيره وأهون الضررين يصير واجبا وطاعة بالاضافة الى أعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا في حق من غص بلقمة وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في المخمصة وافساد مال الغير ليس حراما لعينه ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أو جاز فان قيل فلم يجب الضمان بما يفسده في الخروج قلنا الضمان لا يستدعي العدوان اذ يجب على المضطر في المخمصة مع وجوب الاتلاف ويجب على الصبي وعلى من رمى الى صف الكفار وهو مطيع به فان قيل فالمضي في الحج الفاسد ان كان حراما للزوم القضاء فلم يجب وان كان واجبا وطاعة فلم وجب القضاء ولم عصى به قلنا عصى بالوطء المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد والقضاء يجب بأمر مجدد وقد يجب ما هو طاعة اذا تطرق اليه خلل وقد سقط القضاء بالصلاة في الدار المغصوبة مع أنه عدوان فالقضاء كالضمان فان قيل فبم تنكرون على أبي هاشم حيث ذهب الى أنه لو مكث عصى ولو خرج عصى وأنه ألقى بنفسه في هذه الورطة فحكم العصيان ينسحب على فعله قلنا وليس لاحد أن يلقي بنفسه في حال تكلف ما لا يمكن فمن ألقى نفسه من سطح فانكسرت رجله لا يعصي بالصلاة قاعدا وانما يعصي بكسر الرجل لا بترك الصلاة قائما وقول القائل ينسحب عليه حكم العدوان ان أراد به أنه انما نهي عنه مع النهي عن ضده فهو محال والعصيان عبارة عن ارتكاب منهي قد نهي عنه فان لم يكن نهي لم يكن عصيان فكيف يفرض النهي عن شيء وعن ضده أيضا ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلا فانه يمنعه شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان قيل فان رجحتم جانب الخروج لتقليل الضرر فما قولكم فيمن سقط على صدر صبي محفوف بصبيان وقد علم أنه لو مكث قتل من تحته وان انتقل قتل من حواليه ولا ترجيح فكيف السبيل قلنا يحتمل أن يقال امكث فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الا من حي قادر وأما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال

الاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي اليسر وأتباعه (أو) هو (بما يوجب الاداء) ولم يرد به أن ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والا لم يجب القضاء على نائم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر بل أراد بالاداء الفعل الذي يؤدى في الوقت سواء كان واجب الاداء أم لا فوجوب القضاء أي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت (وهو المختار لعامة الحنفية) وكبارهم كالقاضي الامام أبي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة والحنابلة وأهل الحديث (ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض) وهو المحقق صاحب الكشف وهذا بعيد (أو) الخلاف في القضاء (مطلقا) بمثل معقول كان أو بغيره (كما هو الظاهر) من كلام الائمة فانه أطلق الامام فخر الاسلام وشمس الائمة القول فيه (لنا كثر أن عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري) فلا يكون صوم يوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا (والا) يكن كذلك بل كان مقتضيا (كان) صوم الجمعة (أداء وسواء) لصوم الخميس وهذا بين البطلان (وهذا) الاستدلال (انما يتم لو ادعوا) أي الحنفية (الانتظام لفظا) فان عدم اقتضاء صم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا (وهو) أي هذا الادعاء (بعيد) منهم كيف ولا يليق بحال آحاد من الناس فضلا عن أصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق (ولعل مقصودهم أن المطالبة بشيء تتضمن مطالبة مثله عند فوته) لا أن يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة أو التضمن (فالايجاب الاول) هو (الايجاب الثاني) الذي هو المثل وتحقيقه أنه لا شك أن ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب أولا وطلب ايقاع هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال واذا لم يوقع الفعل يبقى هذا الاشتغال والضرورة قاضية بانه ان كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كاف في تفريغ الذمة وطلب لاجل تفريغها فالوجوب الذي شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل لتضمن الملزوم للازم واقتضاء صم الخميس لصوم مثله أيا ما كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بهذا النحو من الاقتضاء

قدرة ويحتمل أن يقال يتخير اذلا ترجيح ويحتمل أن يقال لاحكم لله تعالى فيه فيفعل ما يشاء لان الحكم لا يثبت الا بنص أو قياس على منصوص ولا نص فى هذه المسئلة ولا نظير لها فى المنصوصات حتى يقاس عليه فبقى على ما كان قبل ورود الشرع ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل وأما تكليف المحال فمحال ((مسئلة)) اختلفوا فى المقتضى بالتكليف والذى عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الاقدام أو الكف وكل واحد كسب العبد فالامر بالصوم أمر بالكف والكف فعل يثاب عليه والمقتضى بالنهى عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضداده وهو الترك فيكون مثابا على الترك الذى هو فعله وقال بعض المعتزلة قد يقتضى الكف فيكون فعلا وقد يقتضى أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده فانكر الاولون هذا وقالوا المنتهى بالنهى مثاب ولا يثاب الا على شئ وأن لا يفعل عدم وليس بشئ ولا تتعلق به قدرة اذ القدرة تتعلق بشئ فلا يصح الاعدام بالقدرة واذا لم يصدر منه شئ فكيف يثاب على لا شئ والصحيح أن الامر فيه منقسم أما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية وأما الزنا والشرب فقد نهى عن فعلهما فيعاقب فاعلهما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب الا اذا قصد كف الشهوة عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لانه لم يصدر منه شئ ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس باضدادها ((مسئلة)) فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمة لان الخلل ثم فى المكلف لا فى المكلف به فان شرط تكليف المكلف السماع والفهم وذلك فى المجنون والبهيمة معدوم والمكره يفهم وفعله فى حيز الامكان اذ يقدر على تحقيقه وتركه فان أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل لانه قادر عليه وان كان فيه خوف الهلاك وان كلف على وفق الاكراه فهو أيضا ممكن بان يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم اذ يجب قتلها أو أكره الكافر على الاسلام فاذا أسلم نقول قد أدى ما كلف وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه لا يصح منه الا فعل ما أكره عليه فلا يبقى له خيرة وهذا محال لانه قادر على تركه ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه اذا أكره على قتل مسلم وكذلك لو أكره على قتل حية فيجب قتل الحية واذا أكره على اراقة الخمر فيجب عليه

غير ضرورى البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان ربما يقتضى خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا مطلوب التفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له بل عبادة مستقلة أخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشرائط التى روعيت فى الاصل كما تشهد به الضرورة الغير المؤفة ويشهد بذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فانه صلى الله عليه وسلم حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بان فوات الاصل اما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شئ أو يبقى على الذمة كما كان أو يبقى معصية لا غير لا سبيل الى الاول والا لما وجب الجابر ولا الى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هى ثابتة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهى تزول بالقضاء فتعين الثانى وهو المدعى فتأمل فيه ثم المثلية فى المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عند العقل من غير توقيف من الشارع فانه ربما ظن الشيئين متماثلين وفى الواقع لا تماثل كركعات العصر وقت الاحمرار وأربع أخرى غيرها فى ذلك الوقت وصوم آخر رمضان وأول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل الى نص فان كان معرفا التماثل على طبق ما لا يأبى منه العقل يسمى مثلا معقولا ويطلب له علة فيقاس عليها الامثال الأخر التى توجد فيها تلك العلة كما قسنا على المسافر والنائم غيرهما فى حق الصلاة والصوم وعلى المكتوبات المطلوبات المنذورات وان كان معرفا التماثل بين الشيئين الذين لا يدرك العقل جهة التماثل والحكمة فيه بل يأبى عنه يسمى مثلا غير معقول كالفدية للصوم فى حق الشيخ الفانى والى ما ذكرنا أشار بقوله (نعم معرفات القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز) بل يجب (أن تكون غيره) أى غير معرف الاداء (نصا كان) هذا المعرف (أو قياسا) فالحاجة الى معرف القضاء انما هى لمعرفة المثل ولمعرفة أن الاشتغال الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان يزول باتيان الأصل (لكن الكلام فى أصل سبب الوجوب) واشتغال الذمة فنقول السبب هو السبب والاشتغال هو الاشتغال (فافهم) فالحق لا يتجاوز عنه وقد بان لك أن الفرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول ليس فى موضعه فان الاداء كما كان مفرغا للذمة عن اشتغالها بأصل الفعل كذلك الاتيان بمثل غير معقول أو بمثل معقول وأن طلب الأصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولا أو غير معقول وبان لك أيضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أصلا وبان أيضا فساد

اراقة الخمر وهذا ظاهر ولكن فيه غور وذلك لان الامتثال انما يكون طاعة اذا كان الانبعاث له بباعث الامر والتكليف دون باعث الاكراه فان أقدم للخلاص من سيف المكره لا يكون مجيبا داعي الشرع وان انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الاكراه بل كان يفعله لو أكره على تركه فلا يمتنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرها وان وجد صورة التخويف فليتنبه لهذه الدقيقة ﴿ مسئلة ﴾ ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصلا حالة الامر بل يتوجه الامر بالشرط والمشروط ويكون مأمورا بتقديم الشرط فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء والملحد بتصديق الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل وذهب أصحاب الرأي الى انكار ذلك والخلاف اما في الجواز واما في الوقوع أما الجواز العقلي فواضح اذ لا يمتنع أن يقول الشارع بني الاسلام على خمس وأنتم مأمورون بجميعها وبتقديم الاسلام من جملتها فيكون الايمان مأمورا به لنفسه ولكونه شرطا لسائر العبادات كما في المحدث والملحد فان منع مانع الجميع وقال كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله والمحدث لا يقدر على الصلاة فهو مأمور بالوضوء فاذا توضأ توجه عليه حينئذ الامر بالصلاة قلنا فينبغي أن يقال لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة لانه لم يؤمر قط بالصلاة وهذا خلاف الاجماع وينبغي أن لا يصح أمره بعد الوضوء بالصلاة بل بالتكبير فانه يشترط تقديمه ولا بالتكبير بل بهمزة التكبير أولا ثم بالكاف ثانيا وعلى هذا الترتيب وكذلك السعي الى الجمعة ينبغي أن لا يتوجه الامر به الا بالخطوة الاولى ثم بالثانية وأما الوقوع الشرعي فنقول كان يجوز أن يخصص خطاب الفروع بالمؤمنين كما خصص وجوب العبادات بالاحرار والمقيمين والاصحاء والطاهرات دون الحيض ولكن وردت الادلة بمخاطبتهم وأدلته ثلاثة الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها قلنا ذكره الله تعالى في معرض التصديق لهم باجماع الامة وبه يحصل التحذير اذ لو كان كذبا لكان كقولهم عذبنا لانا مخلوقون وموجودون كيف وقد عطف عليه قوله وكنا نكذب بيوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه فان قيل العقاب بالتكذيب لكن غلظ باضافة ترك

ما توهم أن هذا مختص بنفس الوجوب المنفك عن وجوب الأداء كما قررنا سابقا وهو فاسد بوجه آخر أيضا هو أن الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعذور (وما يجاب به في المشهور أن مقتضاه) أي صم الخميس (أمران الصوم وكونه في الخميس فاذا عجز عن الثاني) أي عن كونه في الخميس (بفواته بقي اقتضاؤه الصوم مطلقا) فان انتفاء المقيد لا يوجب انتفاء المطلق ولا نسلم عدم اقتضاء صم الخميس صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فيقتضيه (ففي غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالقيد) فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخميس وأما مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له (ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا) عن القيد (بل فيه) فقط هذا ولو حمل كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخميس مطابقة تفريغا للذمة والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند الفوات فرجع الى ما سبق لتم ولا يرد عليه شيء وقد يقال ان المبني عليه أن الوقت هل هو مكمل للواجب أو شرط له نفسه فمن قال بالاول قال بوجوب القضاء بنفس وجوب الاداء ومن لا فلا فعلى هذا يمكن تقرير الجواب بان الواجب مطلق ووجوبه مستقل فبفوات المقيد لا يفوت هو نفسه بل يبقى الوجوب كما كان ولا يكون وجوبه في ضمن المقيد فقط وأما ما يرد به المصنف من أنه لو كان الوقت مكملا لما أثم بالتأخير فانه حينئذ صار كسائر المندوبات فلا يأثم بعدم مراعاته مع أنهم أجمعوا على التأثيم فغير سديد فان المكمل نوعان نوع يكون واجبا كالفاتحة ونحوها ونوع يكون مندوبا ومن قال بالتكميل يقول بكونه مكملا بالنوع الأول والحاصل أن الوقت ليس شرطا لوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه بل انما هو مكمل تكميلا قويا بحيث لو لم يكن الواجب معه يكون ناقصا وجبا للاثم وانما لم يجز الاداء بعده لانه قد وجب التكميل وقد فوت مع القدرة عليه فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه ثم انه لا يذهب عليك أنه لا يتم هذا الا بالاستعانة بما قلنا سابقا وكذا لا يتم ما استدل به على المطلوب بان الوقت كالأجل للدين فلا يفوت بفواته الا بالاستعانة بما قلنا فافهم (ف و) قال (شرح المختصر هذه المسئلة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد) أي مجموعهما (وهما يتعددان وجودا في الخارج) فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطلوبا في الذمة (أو) هما (يتحدان فيه) وحينئذ يلزم من انتفاء القيد انتفاء

الطاعات اليه قلنا لا يجوز أن يغلط بترك الطاعات كما لا يجوز أن يغلط بترك المباحات التى لم يخاطبوا بها فان قيل عوقبوا لا بترك الصلاة لكن لاخراجهم أنفسهم بترك الايمان عن العلم بقبح ترك الصلاة قلنا هذا باطل من أوجه أحدها انه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بقبح ترك الصلاة غير ترك الصلاة وقد قالوا لم نك من المصلين الثانى أن ذلك يوجب التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر لان كليهما استويا فى اخراج النفس بالكفر عن العلم بقبح المحظورات والتسوية بينهما خلاف الاجماع الثالث أن من ترك النظر والاستدلال ينبغى أن لا يعاقب على ترك الايمان لانه أخرج نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والايمان فان قيل لم نك من المصلين أى من المؤمنين لكن عرفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين كما قال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين أى المؤمنين لكن عرفهم بما هو شعارهم قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا يترك الا بدليل ولا دليل للخصم الدليل الثانى قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الى قوله تعالى يضاعف له العذاب والآية نص فى مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا كمن جمع بين الكفر والاكل والشرب الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما يعذب على الكفر بالله تعالى وهذا يهدم معتمدهم اذ قالوا لا تتصور العبادة مع الكفر فكيف يؤمر بها احتجوا بانه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه مع استحالة فعله فى الكفر ومع انتفاء وجوبه لو أسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله قلنا وجب حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركه لكن اذا أسلم عفى له عما سلف فالاسلام يجب ما قبله ولا يبعد نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف يبعد سقوط الوجوب بالاسلام فان قيل اذا لم تجب الزكاة الا بشرط الاسلام والاسلام الذى هو شرط الوجوب هو بعينه مسقط فالاستدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من ايجابه ثم الحكم بسقوطه قلنا لا بعد فى قولنا استقر الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو فليس فى ذلك مخالفة نص ونصوص القرآن دلت على عقاب الكافر المتعاطى للفواحش وكذا الاجماع دل على الفرق بين كافر قتل الانبياء والاولياء وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيأ من ذلك فاذكرناه أولى فان قيل فلم أوجبتم القضاء على المرتد دون الكافر الاصلى

المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوبا فالطلب للقضاء غير ما كان فى الاداء وهذا انداء من بعيد واحسان الى من يأبى عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين فى الخارج لا يوجب أن يكونا مطلوبين استقلالا ولا أن يثبتا فى الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوبا وثابتا فى الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز أن يكون المجموع بشرط الاجتماع فى الذمة مطلوبا بذلك الشرط فعند انتفائه لا يبقى شئ فى الذمة فالقضاء واجب مستقل وكذا كونهما متحدين فى الخارج لا يوجب أن تكون الذمة مشغولة بهذا الأمر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز أن تكون مشغولة بهذا وبمطلقه فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالواحد ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه بل نقول الاتحاد انما يقتضى اللزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا اللزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافى تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل فتأمل أحسن التأمل فان ما ذكر مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته فى الذمة والمطلوبية (أقول) هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه اذ (القيد ههنا ظرف زمان) فلا يصلح فصلا فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابه له فى الاتحاد قال (واتحاده مقولة متى بالمظروف) غير صحيح عند الوجدان (وان صح) بناء على اتحاد العرض والعرضى المتحد مع المعروض (فلا يلزم من انتفاء فرد منها) أى من مقولة متى (انتفاؤه) أى انتفاء المظروف الذى هو معروض المقولة (اتفاقا) فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الآخر (فتأمل) وعلى ما قررنا لا يرد عليه أن كلام القائل مبنى على مسئلة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح فى موضعه وبانتفاء الفصل لا تبقى حصة الجنس قطعا فتدبر وأنصف وقد يقال مقصوده أن الواجب منتف البتة وهو مقيد فهو اما أمر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه به أو أمران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فعلى الثانى هنالك أمران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر وعلى الأول طلب واحد وعلى هذا لا يرد ما أورد المصنف لكن يرد عليه ما قدمناه اذ على الشقين النزاع باق أما على الثانى فيجوز أن يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان أو بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فايجاب القضاء ايجاب آخر وأما على الاول فالواجب وان كان أمرا واحدا هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن

قلنا القضاء إنما وجب بأمر جديد فيتبع فيه موجب الدليل ولا حجة فيه إذ قد يجب القضاء على الحائض ولم تؤمر بالأداء وقد يؤمر بالأداء من لا يؤمر بالقضاء وقد اعتذر الفقهاء بأن المرتد قد التزم بالإسلام القضاء والكافر لم يلتزم وهذا ضعيف فإن ما ألزمه الله تعالى فهو لازم التزمه العبد أو لم يلتزمه فإن كان يسقط بعدم التزامه فالكافر الأصلي لم يلتزم العبادات وترك المحظورات فينبغي أن لا يلزمه ذلك

﴿الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكم به وهو الذي يسمى سببا وكيفية نسبة الحكم إليه وفيه أربعة فصول﴾

﴿الفصل الأول في الأسباب﴾ اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسبابا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها ونعني بالأسباب ههنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فإن ما يتكرر الوجوب بتكرره جدير بأن يسمى سببا أما ما لا يتكرر كالإسلام والحج فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات فلا حاجة إلى إضافتها إلى سبب ويمكن أن يقال سبب وجوب الإيمان والمعرفة الأدلة المنصوبة وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة ولما كان البيت واحدا لم يجب الحج إلا مرة واحدة والإيمان معرفة فإذا حصلت دامت والأمر فيه قريب هذا قسم العبادات وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها وأما قسم المعاملات فلحل الأموال والأبضاع وحرمتها أيضا أسباب ظاهرة من نكاح وبيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر وإنما المقصود أن نصب الأسباب أسبابا للأحكام أيضا حكم من الشرع فلله تعالى في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف

اشتغال الذمة به هل يبقى ويقع المقيد الآخر مبرئا للذمة أولا بل لم يبق اشتغال أصلا ولزم معصية فقط تزول بفعل القضاء عما أن الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم (ونوقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان إذا) صام و (لم يعتكفه حيث يجب قضاؤه بصوم جديد) فلو كان بالسبب الأول وهو النذر لم يجب صوم جديد (ولم يوجبه النذر) أو كان لا يجب القضاء أصلا كما قال أبو يوسف الإمام والإمام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا لا يختص وروده على القائل باتحاد السبب بل يرد على القائل بالسبب الجديد أيضا لأنه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن إذ الصوم الرمضاني المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل وأيضا أصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التفويت فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد فمن أين جاء (والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجبا له) أي للصوم (لأنه شرطه) بقوله عليه وآله الصلاة والسلام لا اعتكاف إلا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد وإيجاب المشروط موجب لإيجاب الشرط (لكن ما ظهر أثره) الذي هو وجوب الصوم (لمانع وهو وجوبه قبله) أي هذا النذر (فلما زال) المانع وبقي النذر موجبا الاعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم و (ظهر أثره) وقد وقع في تقرير الإمام فخر الإسلام نوع إطناب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا إيرادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا العبد الأول أنا لا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني أن الصوم المقصود لو كان داخلا في النذر لكان حاصله نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر وإن قيل النذر بغير المشروع صحيح كما في صوم العيد قلت هنالك الصوم مشروع بأصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالليالي في حق الصيامات كلها وبعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر فإنه نذر بمعصية أو أمر مستحيل وعلى الأول ينبغي أن يصح القضاء مع أي صوم كان لأن النذر لم يوجبه إلا على هذا النحو والجواب عنهما أنه لم يدع إيجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطا في الاعتكاف كيف وحينئذ يلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلا بل لأن مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه صار الصوم المقصود

العلل العقلية وانما صار موجبا بجعل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فلذلك أوردناه في هذا القطب ولذلك يجوز تعليله ونقول نصب الزنا علة للرجم والسرقة علة للقطع لكذا وكذا فاللواط في معناه فينتصب أيضا سببا والنباش في معنى السارق وسيأتي تحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء وأصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر وحده ما يحصل الشئ عنده لا به فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لابد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لابد من الحبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه الوجه الاول وهو أقربها الى المستعار منه ما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المردّي فيه صاحب سبب والمردّي صاحب علة فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر فما يحصل الهلاك عنده لا به يسمى سببا الثاني تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه سبب العلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم الا به الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لابد منهما في الوجوب ويريدون بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط الرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية لانها لا توجب الحكم لذاتها بل بايجاب الله تعالى ولنصبه هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده

(الفصل الثاني في وصف السبب بالصحة والبطلان والفساد) اعلم أن هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى واطلاقه في العبادات مختلف فيه فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء حتى ان صلاة من ظن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين لانه وافق الامر المتوجه عليه في الحال وأما

واجبا ثم لما أضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا بنفسه للصوم وانما يوجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه ولا يوجب صوما آخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره يصير الايجاب على خلاف مقتضى النذر وأيضا لم يكن الصوم الآخر من ضروريات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنا لصوم الشهر فيه فاذا صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة وقد كان أوجبه النذر ولا ايجاب للمشروط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون الاداء أو زوال سبب الوجوب واذا وجب فانما وجب ليقارن الاعتكاف لا بالذات فصارت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة ان هذا النذر لما أوجب الاعتكاف آل حاصله الى ايجاب الاعتكاف وايجاب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر أثر الثاني في الاداء لمانع فلزم القضاء لارتفاعه هذا ما عندي فاحفظه الثالث أنه يلزم أن لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا وأشار الى جوابه بقوله (ولهذا) أي ولانه وجب الصوم المقصود (لا يقضى في) شهر (رمضان آخر ولا واجب آخر) لما بينا (سوى قضاء رمضان الاول اذا الخلف) الذي هو القضاء (في حكم الاصل) الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف (هذا) فعاد السائل وقال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء والا لزم تفويت الواجب وان جعل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم المقصود مع أنه لم يدل على مانعية المطلق دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو المنذور الآخر والجواب وبالله التوفيق أنا لا نقول شرطه الصوم المقصود وانما نقول شرطه الصوم والنذر بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا أنه لم يظهر أثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه وايجابه غير ممكن فأوجب النذر اعتكافا فحسب لكن مقارنا لصوم الشهر المبارك والا كان ايجاب المشروط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن لهذا الصيام بايجاب النذر كما كان فحينئذ لا يحتاج الى ايجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا عن مقارنة صوم فأوجب النذر صوما آخر مقارنا له والاعادة المحذور المذكور من وجوب المشروط بدون الشرط هذا ما عندي

القضاء فوجوبه بأمر مجدد فلا يشتق منه اسم الصحة وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لانها غير مجزئة وكذلك من قطع صلاته بانفاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه وهذه الاصطلاحات وان اختلفت فلا مشاحة فيها اذ المعنى متفق عليه وأما اذا أطلق في العقود فكل سبب منصوب لحكم اذا أفاد حكمه المقصود منه يقال انه صح وان تخلف عنه مقصوده يقال انه بطل فالباطل هو الذي لا يثمر لان السبب مطلوب لثمرته والصحيح هو الذي أثمر والفاسد مرادف للباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي رضي الله عنه فالعقد اما صحيح واما باطل وكل باطل فاسد وأبو حنيفة أثبت قسما آخر في العقود بين البطلان والصحة وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن الفاسد منعقد لافادة الحكم لكن المعني بفساده انه غير مشروع بوصفه والمعنى بانعقاده انه مشروع بأصله كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع من حيث انه يشتمل على زيادة في العوض فاقتضى هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه جميعا وبين المشروع بأصله ووصفه جميعا فلو صح له هذا القسم لم يناقش في التعبير عنه بالفاسد ولكنه ينازع فيه اذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

(الفصل الثالث في وصف العبادة بالاداء والقضاء والاعادة) اعلم ان الواجب اذا أدى في وقته سمي أداء وان أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدر سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في الوقت سمي اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى النظر في شيئين أحدهما انه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يخترم قبل الفعل فلو أخر عصى بالتأخير فلو أخر وعاش قال القاضي رحمه الله ما يفعله هذا قضاء لانه تقدر وقته بسبب غلبة الظن وهذا غير مرضي عندنا فانه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه وصار كما لو علم أنه يعيش فينبغي أن ينوي الاداء أعني المريض اذا أخر الحج الى السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفي الثاني ان الزكاة على الفور عند الشافعي رحمه الله فلو أخر ثم أدى فيلزم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء والصحيح أنه أداء لانه لم يعين وقته بتقدير وتعيين وانما أوجبنا البدار بقرينة الحاجة ولا فالاداء في جميع الاوقات موافق لموجب الامر وامتثال له وكذلك من لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر

ولقد طول المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم ولم يأتوا بشيء يرتفع به قلق القلوب ومانبه عليه عسى الله أن يهدي به الطالبين

(مسئلة * مقدمة الواجب المطلق) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (واجب مطلقا أي سببا) كان (أو شرطا شرعا كالوضوء أو عقلا كترك الضد أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وقيل) الوجوب (في السبب فقط) دون غيره من المقدمات (وقيل في الشرط الشرعي فقط) وهو مختار ابن الحاجب (وقيل لا وجوب) لشيء من المقدمات (مطلقا لنا أن التكليف به) أي بالواجب (بدون تكليف المقدمة) أي بدون التكليف بمقدمته (يؤدي الى التكليف بالمحال) اذ الشيء بدون السبب أو الشرط محال لا يقال المحال ليس الا التكليف بالواجب مأخوذا مع عدم الشرط مثلا لا بالواجب مطلقا فان الصلاة بدون الوضوء محال لا الصلاة المطلقة لانا نقول التكليف بالواجب اما مقارن بالمقدمة فهو المدعى أو مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها فحينئذ التكليف تكليف بما يتناول المحال فالمحال مكلف ولو بجزء وهذا ظاهر جدا فلا تغفل (ألا ترى تحصيل أسباب الواجب واجب و) تحصيل (أسباب الحرام حرام بالاجماع) أي قد أجمع على وجوب أسباب الواجب وحرمة أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لا أن هذه المقدمة ثبتت بالاجماع ليرد عليه أنه قد ثبت بدليل آخر منفصل عن دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بايجاب ذي المقدمة فتأمل (وما قيل) لا نسلم لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلا في نفس الامر وهو غير لازم اذ (يجوز أن يكون وجوبها لغيره) أي لغير موجب الواجب (كالايمان) فانه واجب بنفسه سواء وجبت العبادات أم لا (ففيه أن الكلام) كان (بالنظر اليه) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر الى الواجب لكان التكليف بالواجب متناولا له حال عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف بالواجب تكليفا بالمحال (فان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مأمورة اذ لا يلزم الامر صريحا قلت لا نزاع في ذلك بل المراد) من وجوب المقدمة (انه) أي الامر بالواجب (يستتبعه) أي الامر بالمقدمة فهي واجبة بوجوب الواجب ومأمورة بأمره (وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الا معصية واحدة) اذا ترك الواجب مع المقدمات (بالنظر الى الواجب الاصل) بالذات (لا المعاصي بالنظر الى الاسباب

فلا نقول انه قضاء القضاء ولذلك نقول يفتقر وجوب القضاء الى أمر مجدد ومجرد الامر بالاداء كاف فى دوام اللزوم فلا يحتاج الى دليل آخر وأمر مجدد فاذا الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل (دقيقة) اعلم أن القضاء قد يطلق مجازا وقد يطلق حقيقة فانه تلو الاداء والاداء أربعة أحوال الاولى أن يكون واجبا فاذا تركه المكلف عمدا أو سهوا وجب عليه القضاء ولكن حط المأثم عنه عند السهو وعلى سبيل العفو فالاتيان بمثله بعده يسمى قضاء حقيقة الثانية أن لا يجب الاداء كالصيام فى حق الحائض فانه حرام فاذا صامت بعد الطهر فتسميته قضاء مجاز محض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمى قضاء وقد أشكل هذا على طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازا أولى من مخالفة الاجماع اذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته وليس الحيض كالحدث فان ازالته ممكن فان قيل فلم تنوى قضاء رمضان قلنا ان عنيت بذلك أنها تنوى قضاء ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك وان عنيت انه قضاء لما وجب عليها فى حالة الحيض فهو خطأ ومحال فان قيل فلينو البالغ القضاء لما فات ايجابه فى حالة الصغر قلنا لو أمر بذلك لنواه ولكن لم يجعل فوات الايجاب بالصبا سببا للايجاب فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز انما يحسن بالاشتهار وقد اشتهر ذلك فى الحيض دون الصبا ولعل سبب اختصاص اشتهاره أن الصبا يمنع أصل التكليف والحائض مكلفة فهى بصدد الايجاب الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر اذا لم يجب عليهما الكنهما ان صاما وقع عن الفرض فهذا يحتمل أن يقال انه مجاز أيضا اذ لا وجوب ويحتمل أن يقال (١) انه حقيقة اذ لو فعله فى الوقت لصح منه فاذا أخل بالفعل مع صحته لو فعله فهو شبيه بمن وجب عليه وتركه سهوا أو عمدا أو نقول قال الله تعالى فعدة من أيام أخر فهو على سبيل التخيير فكان الواجب أحدهما لا بعينه الا أن هذا البدل لا يمكن الا بعد فوات الاول والاول سابق بالزمان فسمى قضاء لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام فى الكفارة اذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة فى آخر الوقت قضاء لانه مخير بين التقديم والتأخير كالمسافر والاظهر

والشروط) بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض والظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا بل انما أنكروا الوجوب صريحا فالنزاع لفظى وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده القائلون بعدم الوجوب مطلقا (قالوا الوجب) ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة (لزم تعقل الموجب له) لان الايجاب بدون التعقل غير معقول والتالى باطل لانا كثيرا ما نأمر بشئ ونغفل عن المقدمات (قلنا) اللزوم (ممنوع وانما يلزم) التعقل (لو كان) الامر (صريحا) وبالذات وليست المقدمة مأمورة الا مأمورية الاول بالعرض (ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية) وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب صريحا بل لا لزوم هنالك أيضا اذ لا تجب النية فى الوضوء والغسل عندنا وفى غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع ما استدلوا به من لزوم المعصية بترك المقدمة وبلزوم وجوب النية فى المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التعليل بعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة أوجبت غسل الوجه دون الرأس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع بصحته مثلا بحسب العادة وقالوا لو صح لزم قول الكعبى من انتفاء المباح وسيجىء (فرع * اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية) اذا دخل امرأتان فى بيت وقد زوج احداهما الوكيل ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل (حرمت) المنكوحة (لان الكف عن الحرام) وهو وطء الاجنبية (واجب وهو بالكف عنهما) جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر أن الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام (ولو قال) مخاطبا لزوجتيه (احداكما طالق حرمتا الى الاجتناب) عن المطلقة (يقينا فيه) أى فى الاجتناب عنهما كذا فى كتب الشافعية وأما عندنا ففى تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهما بل فى المبهم وانما يقع فى المعين بالبيان فله قبل البيان أن يطأ أيتهما شاء بدلا لكن وطء احداهما يكون بيانا لتعيين الطلاق فى الاخرى فليس هنالك الكف عن احداهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا بائنا ثم نسى المطلقة ينبغى أن تحرما لان هذا من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية (أقول) واذا ثبت وجوب المقدمة (فالغاية داخلة فى المغيا) وان

(١) قوله ويحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا فى بعض النسخ وفى بعضها ويحتمل أن يقال انه واجب ولكن الرخصة فى تأخيره فهو شبيه الخ اه فتأمل مصححه

أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز أو القضاء اسم مشترك بين مافات أداؤه الواجب وبين ماخرج عن وقته المشهور المعروف به ولرمضان خصوص نسبة الى الصوم ليس ذلك لسواه بدليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته فاخراجه عن مظنة أدائه في حق العموم يوهم كونه قضاء والذى يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء فان قيل فالنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما لانهما لا يكلفان قلنا هما منسوبان الى الغفلة والتقصير ولكن الله تعالى عفا عنهما وحط عنهما المأثم بخلاف الحائض والمسافر ولذلك يجب عليهما الامساك بقية النهار تشبها بالصائمين دون الحائض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدة من أيام أخر فلم يأمره الا بأيام أخر وهو فاسد لان سياق الكلام يفهمنا اضمار الافطار ومعناه من كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر كقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه يعني فضرب فانفجرت ولان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر كانوا يصومون ويفطرون ولا يعترض بعضهم على بعض والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام أخر ولكن لو صام رمضان صح وكان معجلا للواجب كمن قدم الزكاة على الحول وهو فاسد لان الآية لا تفهم الا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدى في أول الوقت الموسع غير معجل بل هو مؤد في وقته كما سبق في الصلاة في أول الوقت الحالة الرابعة حال المريض فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالمسافر أما الذي يخشى الموت أو الضرر العظيم فيعصي بترك الاكل فيشبه الحائض من هذا الوجه فلو صام يحتمل أن يقال لا ينعقد لانه عاص به فكيف يتقرب بما يعصي به ويحتمل أن يقال انما عصى بجنايته على الروح التي هي حق الله تعالى فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصي لتناوله حق الغير ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والغصب ويمكن أن يجاب بانه قيل له لا تهلك نفسك وقيل له صم فلم يعص من حيث انه صائم بل من حيث سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم النحر فانه نهي عنه لترك اجابة الدعوة الى أكل القرابين والضحايا وهي ضيافة الله تعالى ويعسر الفرق بينهما جدا فهذه احتمالات يتجاذبها المجتهدون فان قلنا لا ينعقد صومه فتسمية تداركه قضاء مجاز محض كما في حق الحائض والا فهو كالمسافر

كانت مقدمة (العلم بوجود المغيا) فعلم وجود المغيا موقوف على دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في البعض الذي هو مقدمات المغيا * (فرع آخر) * قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لان من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الاولى والدخول في الاخرى فرض فكذا الخروج عن الاولى ولا يفقهه هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب أن يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ونجوز أن يخرج من الصلاة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك ان شئت فقم رواه الامام محمد على أنه لو سلم فالخروج اذا من متممات الصلاة الاخرى لا من فرائض هذه ولم ينص الامام أبو حنيفة على فرضيته انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما اذا طلعت الشمس في القعدة الاخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في تلك الحال أو تعلم الأمي سورة فيها أو غيرها وفيه كلام قد استوفي في فتح القدير وقال الامام أبو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا اعتداد به فان الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون قهقهة فكيف يكون فرضا فالاشبه ما قال انه ليس بفرض والله أعلم بالصواب (مسئلة * وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده) المفوت (وقيل) الامر بالشئ (يقتضي كراهة ضده وقيل) الامر بالشئ (نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها) فالندب الى الشئ نفس كراهة الضد (ومنهم من خصص) الحكم (بأمر الوجوب) فليس ضد المندوب مكروها (وقيل ليس) الامر (نهيا) عن الضد (ولا متضمنا عقلا وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ثم) الخلاف (في النهي كذلك) فالمختار أنه متضمن للامر بالضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما أو تنزيها وقيل اذا كان تحريما فقط وقيل يقتضي كون الضد بمعنى سنة (الا أن الامر) بالشئ (نهي عن جميع الاضداد) لان كل واحد منها مفوت للواجب المأمور به (بخلاف النهي فانه أمر بأحد أضداده) مخيرا وقيل ليس النهي أمرا بضده ولا متضمنا عقلا كما في الامر (وقيل) في النهي (لا) يتضمن الامر بضده ولا نفسه بخلاف الامر (انما أن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل) والا فان جاز الاتيان

(الفصل الرابع في العزيمة والرخصة) اعلم أن العزم عبارة عن القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما أي قصدا بليغا وسمي بعض الرسل أولي العزم لتأكد قصدهم في طلب الحق والعزيمة في لسان حملة الشرع عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء وفي الشريعة عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم فان ما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة وما أباحه في الاصل من الاكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازا فالحقيقة في الرتبة العليا كاباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه وكذلك اباحة شرب الخمر واتلاف مال الغير بسبب الاكراه والمخمصة والغصص بلقمة لا يسيغها الا الخمر التي معه وأما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا لما أوجب على غيرنا فاذا قابلنا أنفسنا به حسن اطلاق اسم الرخصة تجوزا فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضييق ويتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب الى الحقيقة وبعضها أقرب الى المجاز منها القصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بان يسمى رخصة حقيقة لان السبب هو شهر رمضان وهو قائم وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وأخرج عن العموم بعذر وعسر أما التيمم عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة لانه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن أن يقال السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف المكره على الكفر والشرب فانه قادر على الترك ثم تجويز ذلك عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء عنه أو بيعه بأكثر من ثمن المثل رخصة بل التيمم عند فقد الماء كالاطعام عند فقد الرقبة وذلك ليس برخصة بل أوجبت الرقبة في حالة والاطعام في حالة فلا نقول السبب قائم عند فقد الرقبة بل الظهار سبب لوجوب العتق في حالة ولوجوب الاطعام في حالة فان قيل ان كان سبب وجوب الوضوء مندفعا عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك فكان المحرم محرم بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الميتة الخبث وفي الخمر الاسكار وفي الكفر كونه جهلا بالله تعالى أو كذبا عليه وهذه المحرمات

بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد والا ارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمته بتبعية الوجوب وخطابه وهو المراد من التضمن كما أن جعل الملزوم هو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج الى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى موجب الفعل والمصنف أفاد هذا المعنى بالتمثيل وقال (واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا) تكن كذلك (لزم امكان الانفكاك) أي كما أن جعل الملزوم هو جعل اللازم كذلك ايجاب الملزوم هو بعينه ايجاب اللازم (وبمثله يقال في النهي) يعني أن الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف لا بد من تحقق ايجاب الاشتغال بالضد ولو تخييرا (وفيه شيء) لان كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع فانه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال بسوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان العدم ربما يكون من عدم العلة لا بوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الايجاب (فالخطاب) هنا (واحد بالذات) متعلق بالفعل وبالضد (والتفاوت بالاصالة والتبعية) فبالاصالة للواجب وبالتبعية للكف عن الضد (كما في ايجاب المقدمة) فعلى هذا اذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب وانما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق أن يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة أن عند قائلي التضمن أو العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات وأصالة الى الواجب والكف عن الاضداد وعند المنكر بن ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا الا انه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى وحينئذ فالنزاع لا طائل تحته (ومن ههنا قيل يقتضي) الامر بالشيء (كراهة ضده فان خطاب الضمن أنزل من خطاب الصريح) فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق ليعلم أنه ذكر الامام فخر الاسلام أولا ثلاثة مذاهب في ضد المأمور به والمنهي عنه الاول أنه لا حكم للامر والنهي في الضد أصلا الثاني وقد نسبه الى الشيخ أبي بكر الجصاص قدس سره تحريم ضد المأمور به ووجوب ضد المنهي عنه ان كان واحدا الثالث

قائمة وقد اندفع حكمها بالخوف فكل تحريم اندفع بالعذر والخوف مع امكان تركه يسمى اندفاعه رخصة ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة بان يجعل انتفاء العذر شرطا مضموما الى الموجب فان قيل فالرخص تنقسم الى ما يعصى بتركه كترك أكل الميتة والافطار عند خوف الهلاك والى ما لا يعصى كالافطار والقصر وترك كلمة الكفر وترك قتل من أكره على قتل نفسه فكيف يسمى ما يجب الاتيان به رخصة وكيف فرق بين البعض والبعض قلنا أما تسميته رخصة وان كانت واجبة فمن حيث ان فيه فسحة اذ لم يكلف اهلاك نفسه بالعطش وجوزله تسكينه بالخمر وأسقط عنه العقاب فمن حيث اسقاط العقاب عن فعله هو فسحة ورخصة ومن حيث ايجاب العقاب على تركه هو عزيمة وأما سبب الفرق فأمور مصلحية رآها المجتهدون وقد اختلفوا فيها فمنهم من لم يجوز الاستسلام للصائل ومنهم من جوز وقال قتل غيره محظور كقتله وانما جوزله نظرا له وله أن يسقط حق نفسه اذا قابله مثله وليس له أن يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة وخمر فان حفظ المهجة أهم في الشرع من ترك الميتة والخمر في حالة نادرة ومنها السلم فانه بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال فقد يقال انه رخصة لان عموم نهيه صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب تحريمه وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم ولا شك في أن تزويج الآبقة يصح ولا يسمى ذلك رخصة فاذا قوبل ببيع الآبق فهو فسحة لكن قيل النكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع فلا مناسبة بينهما ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافترقا وافتراقهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالرخص فيشبه أن يكون هذا مجازا فقول الراوي نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وأرخص في السلم تجوز في الكلام واعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا حد الرخصة أنه الذي أبيح مع كونه حراما وهذا متناقض فان الذي أبيح لا يكون حراما وحذق بعضهم وقال ما أرخص فيه مع كونه حراما وهو مثل الاول لان الترخيص اباحة أيضا وقد بنوا هذا على أصلهم اذ قالوا الكفر قبيح لعينه فهو حرام فبالاكراه رخص له فيما هو قبيح في نفسه وعن هذا لو أصر ولم يتلفظ بالكفر كان مثابا وزعموا أن المكره على الافطار لو لم يفطر يثاب لان الافطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعالى والمكره على اتلاف المال أيضا لو استسلم قالوا يثاب والمكره على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه يأثم ان لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق بمحض الاصول والمقصود أن قولهم انه رخص في الحرام متناقض لا وجه

كراهة ضد المأمور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا أصح عندنا ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين واحتج الفريق الثالث بأن الامر على ما قال الجصاص الا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه وأما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو أن هذا لما كان أمرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا أنه ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات أحكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل أن التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته ولكنه مكروه ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى آخر ما ذكر من التفريعات كما هو دأبه الشريف وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث فحمله بعضهم على ما أشار اليه المصنف وحاصله أن ما يفيده خطاب الضمن وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التحريم بل أنزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أبي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله وأما اذا لم يفوته كان مكروها الا أن يقال من ههنا شرع في كلام آخر فأراد بالمكروه ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما أراد سابقا ثم أورد المصنف عليه بقوله (لكن يلزم) على هذا (اطلاق المكروه على الممتنع) أي الحرام وهو بعيد جدا وحمله آخرون على أن مقصوده رحمه الله اثبات الكراهة في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه أنا أثبتنا الكل من الامر والنهي أدنى درجة وهو الخطاب الضمني الضروري الذي سميناه اقتضاء باصطلاح واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته أن الضد اذا غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر لا بالذات فاذا لم يفوته لم يكن حراما بل مكروها وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلافية مناسبا ثم ان ما ادعاه رحمه الله بقوله فاذا لم يفوته كان مكروها غير مفهوم لهذا العبد الى الآن فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل آخر لا بحكم الضدية وأما القعود فانما لا يفسد لان القيام ليس فرضا دائما في الصلاة وأما الكراهة فلان تخلل غير الافعال الصلاتية فيها مكروه واذا كان من جنسها الا أنه ضد لشيء وأما لبس

له والله تعالى أعلم وقد تم النظر فى القطب الاول وهو النظر فى حقيقة الحكم وأقسامه فلننظر الآن فى مثمر الحكم وهو الدليل

(القطب الثانى فى أدلة الاحكام وهى أربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على النفى الاصلى فأما قول الصحابى وشريعة من قبلنا فمختلف فيه)

(الاصل الاول من أصول الادلة كتاب الله تعالى) واعلم أنا اذا حققنا النظر بان أن أصل الاحكام واحد وهو قول الله تعالى اذ قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا فالحكم لله تعالى وحده والاجماع يدل على السنة والسنة على حكم الله تعالى وأما العقل فلا يدل على الاحكام الشرعية بل يدل على نفى الاحكام عند انتفاء السمع فتسمية العقل أصلا من أصول الادلة تجوز على ما يأتى تحقيقه الا أنا اذا نظرنا الى ظهور الحكم فى حقنا فلا يظهر الا بقول الرسول عليه السلام لانا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم فاذن ان اعتبرنا المظهر لهذه الاحكام فهو قول الرسول فقط اذ الاجماع يدل على أنهم استندوا الى قوله وان اعتبرنا السبب الملزم فهو واحد وهو حكم الله تعالى لكن اذا لم نجرد النظر وجمعنا المدارك صارت الاصول التى يجب النظر فيها أربعة كما سبق فلنبدأ بالكتاب والنظر فى حقيقته ثم فى حده المميز له عما ليس بكتاب ثم فى ألفاظه ثم فى أحكامه

(النظر الاول فى حقيقته) ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته والكلام اسم مشترك قد يطلق على الالفاظ الدالة على ما فى النفس تقول سمعت كلام فلان وفصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهى المعانى التى فى النفس كما قيل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال الله تعالى ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال تعالى وأسروا قولكم أو اجهروا به فلا سبيل الى انكار كون هذا الاسم مشتركا وقد قال قوم وضع فى الاصل للعبارات وهو مجاز فى مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك وكلام النفس ينقسم الى خبر واستخبار وأمر ونهى وتنبيه وهى معان تخالف بجنسها الارادات والعلوم وهى متعلقة بمتعلقاتها

المحرم الازار فلانه لما نهى عن لبس المخيط وقد كان الستر فرضا دائما تعين لبس الازار والرداء لا لانه ضد لبس المخيط غير مفوت هكذا الكلام فى باقى الفروع لا نطول الكلام بذكره (ان قلت فالامر بشئ نهى عن ضد ضد عينا) فكل من الاضداد منهى عنه (والنهى عن الضد يستلزم الامر بالضد الآخر تخييرا فهذا الضد) الآخر (منهى عنه عينا ومأمور به تخييرا) فاجتمع الوجوب والحرمة فى شئ واحد (هذا خلف قلت الامكان بالنظر الى شئ) كما أنه (لا ينافى الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ آخر) كذلك المأمور به والوجوب بالنظر الى شئ لا ينافى الحرمة بالنظر الى شئ آخر فلا استحالة فى الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفوت له وليس الاجتناب عنه مطلوبا بالذات بل لاداء الواجب وضد المنهى انما يكون واجبا ليحصل الاجتناب عنه فضد هذا الضد انما يكون مطلوبا ليحصل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل الواجب فان كان ضد الضد ضد الواجب أيضا لا يكون واجبا مطلوبا للاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوبا بل بوجه يقارنه أداء الواجب لم يكن بعيدا بل أولى كما لا يخفى على المتأمل (لا يقال يلزم على الاول) هو تضمن وجوب الشئ حرمة الضد (حرمة الواجبات) فان من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر (كحرمة الصلاة من حيث انها ضد الحج) اذ الاركان الصلاتية لا تجامع الاركان الحجية (وبالعكس) أى حرمة الحج من حيث انه ضد الصلاة (و) يلزم (على الثانى) وهو تضمن نهى الشئ وجوب الضد (وجوب المحرمات ولو تخييرا) فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر (كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة) اذ الايلاجان لا يجتمعان (وبالعكس) أى وجوب اللواطة لانه ترك الزنا (لانا نقول فى الاول) أى لاجل الجواب عن الاول (الامر لا يقتضى الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد دائما) بل فى هذه الاحيان ولا شناعة فى الالتزام فاداء الصلاة بحيث يكون الحج بها متروكا حرام البتة (فيمكن فعل ضده الواجب فى وقت آخر ومن ههنا قيل ان الشرط) فى حرمة ضد الواجب (أن يكون الواجب مضيقا) فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه والاصح

اذاتها

لذاتها كما تتعلق القدرة والارادة والعلم وزعم قوم أنه يرجع الى العلوم والارادات وليس جنسا برأسه واثبات ذلك على المتكلم لا على الاصولى ((فصل)) كلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معانى الكلام كما أن علمه واحد وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض وفهم ذلك غامض وتفهيمه على المتكلم لا على الاصولى وأما كلام النفس فى حقنا فهو يتعدد كما تتعدد العلوم ويفارق كلامه كلامنا من وجه آخر وهو أن أحدا من المخلوقين لا يقدر على أن يعرف غيره كلام نفسه الا بلفظ أو رمز أو فعل والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء من عباده علما ضروريا بكلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخلق لهم السمع أيضا بكلامه من غير توسط صوت وحرف ودلالة ومن سمع ذلك من غير توسط فقد سمع كلام الله تحقيقا وهو خاصية موسى صلوات الله تعالى عليه وعلى نبينا وسائر الانبياء وأما من سمعه من غيره ملكا كان أو نبيا كان تسميته سامعا كلام الله تعالى كتسميتنا من سمع شعر المتنبى من غيره بانه سمع شعر المتنبى وذلك أيضا جائز ولأجله قال الله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله

((النظر الثانى فى حده)) وحد الكتاب ما نقل الينا بين دفتى المصحف على الاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا ونعنى بالكتاب القرآن المنزل وقيدناه بالمصحف لان الصحابة بالغوا فى الاحتياط فى نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمروا بالتجريد كيلا يختلط بالقرآن غيره ونقل الينا متواترا فنعلم أن المكتوب فى المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس منه اذ يستحيل فى العرف والعادة مع توفر الدواعى على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه فان قيل هلا حددتموه بالمعجز قلنا لا لان كونه معجزا يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب فان قيل فلم شرطتم التواتر قلنا ليحصل العلم به لان الحكم بما لا يعلم جهل وكون الشئ كلام الله تعالى أمر حقيقى ليس بوضعى حتى يتعلق بظننا فيقال اذا ظننتم كذا فقد حرمنا عليكم فعلا أو حللنا لكم فيكون التحريم معلوما عند ظننا ويكون ظننا علامة يتعلق التحريم به لان التحريم بالوضع فيمكن الوضع عند الظن وكون الشئ كلام الله تعالى أمر حقيقى ليس بوضعى فالحكم فيه بالظن جهل ويتشعب عن حد الكلام

أنه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما أنه يجب الموسع فى جزء من أجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده أو أضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب (لكن يلزم) على هذا (أن لا يكون الحج وقته العمر) كله فانه حرام فى جزء من أجزاء الوقت وقد أجمع على أن العمر كله وقته وكذا يلزم فى الصلاة أيضا أن لا يكون تمام وقته المقدر وقتا له (الا أن يقال) فى الجواب (ذلك) أى العمر كله (وقته نظرا اليه من حيث هو هو) حتى يكون أداء الحج فى كل وقت صحيحا ولا تبقى المؤاخذة به وانما جاء الحرمة فى بعض الاحيان نظرا الى ترك واجب آخر (و) نقول (فى الثانى التعيين) للحرمة (الدليل أصلى) موجب له (أخرج المحل عن قبول التخيير تبعا) فان الحكيم ليس شأنه أن يأمر بشئ ليأمن عن الحرام وهو حرام مثله فلا يكون الكف عن الزنا مطلقا ولو باللواطة مطلوبا بل الكف الخاص فلا يلزم وجوب اللواطة فتأمل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافى بين الوجوب التبعى تخييرا والحرمة الذاتية فتدبر (ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة فى المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها) ونحن نذكرها فاعلم أن القائلين بالعينية قال القاضى منهم أولا لو لم يكن الامر بشئ هو النهى عن الضد فهما اما مثلان أو ضدان أو خلافان وعلى الاولين يلزم أن لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة اذ لا استحالة فى الامر بشئ والنهى عن ضده وبالعكس وعلى الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشئ مع ضد النهى عن الضد وضده أمر به فيلزم اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده هذا خلف قلنا خلافان ولا نسلم لزوم امكان الامر مع ضد النهى عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنهى عن الضد فلا يصح الانفكاك نعم يلزم التضمن كما علمت ولعله لهذا رجع القاضى عنها الى التضمن وثانيا ان السكون ترك الحركة فالامر بالسكون طلب لترك الحركة وهو النهى عن الحركة قلنا الاضداد التى هى سلوب المأمورات مسلم أنه عين تركها لكنها خارجة عن النزاع فانه فى الاضداد الثابتة الجزئية وأما كون كل ضد مأمور به تركا له فممنوع كيف وليس الاكل نفس ترك الصلاة نعم ترك الضد من لوازم وجود المأمور به فالامر به ملزوم النهى عن الضد وظن المخصص العينية أو التضمن بالامر اما أن النهى لا يقتضى الا نفى الفعل وليس وجود الضد عينه أو لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء المقتضى لا لوجود المانع وقد مر أنه وارد

مسئلتان ﴿ مسئلة ﴾ التتابع فى صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول وان قرأ ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لان هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتحمل على أنه ذكرها فى معرض البيان لما اعتقده مذهبا فلعله اعتقد التتابع حملا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع فى الظهار وقال أبو حنيفة يجب لانه وان لم يثبت كونه قرآنا فلا أقل من كونه خبرا والعمل يجب بخبر الواحد وهذا ضعيف لان خبر الواحد لا دليل على كذبه وهو ان جعله من القرآن فهو خطأ قطعا لانه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الامة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به وان لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دله عليه واحتمل أن يكون خبرا وما تردد بين أن يكون خبرا أو لا يكون فلا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿ مسئلة ﴾ البسملة آية من القرآن لكنه هل هى آية من أول كل سورة فيه خلاف وميل الشافعى رحمه الله الى أنها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكنها فى أول كل سورة آية برأسها أو هى مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن الشافعى رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من حمل تردد قول الشافعى على أنها هل هى من القرآن فى أول كل سورة بل الذى يصح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهى من القرآن فان قيل القرآن لا يثبت الا بطريق قاطع متواتر فان كان هذا قاطعا فكيف اختلفوا فيه وان كان مظنونا فكيف يثبت القرآن بالظن ولو جاز هذا لجاز ايجاب التتابع فى صوم كفارة اليمين بقول ابن مسعود ولجاز للروافض أن يقولوا قد ثبتت امامة على رضى الله عنه بنص القرآن ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالتعصب وانما طريقنا فى الرد عليهم أنا نقول نزل القرآن معجزة للرسول عليه السلام وأمر الرسول عليه السلام باظهاره مع قوم تقوم الحجة بقولهم وهم أهل التواتر فلا يظن بهم التطابق على الاخفاء ولا مناجاة الآحاد به حتى لا يتحدث أحد بالانكار فكانوا يبالغون فى حفظ القرآن حتى كانوا أيضا يتقون فى الحروف ويمنعون من كتبة أسامى السور مع القرآن ومن التعاشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فالعادة تحيل الاخفاء فيجب أن يكون طريق ثبوت القرآن القطع وعن هذا المعنى قطع القاضى رحمه الله بخطأ من جعل البسملة من القرآن الا فى سورة النمل فقال لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام أن يبين أنها من القرآن بيانا قاطعا للشك والاحتمال الا انه

وأما لزوم وجوب المحرمات وقد مر الجواب عنه وأما لزوم انتفاء المباح وسيجىء ان شاء الله تعالى حاله فظن المخصص بأمر الوجوب أحد الامرين الاخير بن اذ ما من وقت الا وفيه مندوب فيلزم أن يكون كل مباح مكروها وسيجىء ان شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المنكرون للعينية والتضمن قالوا لو كان الامر بشىء هو بعينه النهى عن الضد أو ملزوماله و بالعكس لزم من الامر بشىء والنهى عن شىء تعقل الاضداد والتالى باطل بالضرورة أما الملازمة فلانه لا يعقل أمر ولا نهى من غير تعقل متعلقه وما قلنا لزوم التعقل فيما يكون التكليف به بأمر أو نهى صريحا أو لازما بينا التكليف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان النهى عن الضد لازم للامر لزوما غير بين وان ادعى أنه بين بالمعنى الاعم وأجيب فى المشهور بان المنفى تعقل ضد ضد وأما تعقل مطلق الضد فضرورى لان الامر لا يكون الا حال انعدام المأمور به والا لزم طلب الحاصل وعدمه لا يكون الا باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل أن تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضرورى وعدمه مسلم وأما تعقلها بالوجه الاعم كالضدية فلازم ضرورى ومتحقق ههنا فلا يرد أنه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل فان الكلام فى أن الاضداد الجزئية منهى عنها أم لا كما فى التحرير ولا يرد أيضا أنه سلم أولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية وآخرا أثبت تعقل ضد ما كما فى التحرير أيضا واعترض على هذا الجواب أولا بأنه لا يلزم انتفاء المأمور به حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء المأمور به فى الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير واف فان للمجيب أن يقول لا بد من تعقل انتفاء المأمور به فى الاستقبال والاشتغال بضد و بهذا القدر يتم المطلوب فالاحرى فى الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضى تعقل الانتفاء ولو فى الاستقبال ألا ترى أن المطيع مأمور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شىء وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المؤمن مأمور بالايمان فى الاستقبال بل لا بد من تعقل أنه غير حاصل من غير صنع المأمور و يمكن انتفاؤه بمشيئة وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلا وثانيا بان غاية ما لزم تعقل الضد ولم يكن المستدل نفاه بل نفى تعقل الضد منهيا أو مطلوبا فان مقصوده لو كان الامر نفس النهى عن الضد أو ملزومه و بالعكس لزم تعقل الاضداد فى الامر منهية وفى النهى مأمورة اذ الامر والنهى بشىء لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق فى الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا نوع من الاطناب و بعد بقى خبايا وعليه التكلان

قال أخطئ القائل به ولا أكفره لان نفيها من القرآن لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر فصاحبه مخطئ وليس بكافر واعترف بان البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وانها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستحيل أن ينزل عليه ماليس بقرآن وأنكر قول من نسب عثمان رضى الله عنه الى البدعة فى كتبه بسم الله الرحمن الرحيم فى أول كل سورة وقال لو أبدع لاستحال فى العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصلبهم فى الدين كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامى السور والنقط والتعشير فما بالهم لم يحسبوا ابانا أبدعنا ذلك كما أبدع عثمان رضى الله عنه كتبة البسملة لاسيما واسم السور يكتب بخط آخر متميز عن القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا تتميز عنه فتحيل العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب أنا نقول لا وجه لقطع القاضى بتخطئة الشافعى رحمه الله لان الحاق ماليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من ألحق القنوت أو التشهد أو التعوذ بالقرآن فقد كفر فمن ألحق البسملة لم لا يكفر ولا سبب له الا أنه يقال لم يثبت انتفاؤه من القرآن بنص متواتر فنقول لو لم يكن من القرآن لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بانه ليس من القرآن واشاعة ذلك على وجه يقطع الشك كما فى التعوذ والتشهد فان قيل ماليس من القرآن لا حصر له حتى ينفى انما الذى يجب التنصيص عليه ما هو من القرآن قلنا هذا صحيح لو لم تكتب البسملة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ولو لم يكن منزلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وذلك يوهم قطعا أنه من القرآن ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موهما ولا جواز السكوت عن نفسه مع توهم الحاقه فاذا القاضى رحمه الله يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم الحجة به ونحن نقول لو لم يكن من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بانه ليس من القرآن واشاعته ولنفاه بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه بخط القرآن اذ لا عذر فى السكوت عن قطع هذا التوهم فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتمادا على قرائن الاحوال اذ كان يملى على الكاتب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام فى أثناء املائه لا يكرر مع كل كلمة وآية أنها من القرآن

(مسئلة) نسخ الوجوب على أنحاء الاول نسخه بنص دال على الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثانى نسخه بالنهى عنه كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهى عنه الثالث نسخه من غير ابانة جواز وتحريم ففى الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفى الثانى لا جواز أصلا بالاجماع بقى الكلام فى الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى واختاره المصنف وقال (اذا نسخ الوجوب) بالنحو الثالث (بقى الجواز) بالنص المنسوخ (خلافا للغزالى) الامام حجة الاسلام فانه وافقنا فى أنه لا يبقى بالنص المنسوخ فان ثبت ثبت بدليل آخر (لان الوجوب يتضمن الجواز) فانه جواز مع الحرج فى الترك (والناسخ لا ينافيه) فانه ليس بصيغة النهى بالفرض (فيبقى على ما كان) من الجواز وانتفى الحرج فى الترك اعلم أن الجواز الذى كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج فى الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا طلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج فى الترك البتة ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذ ما كان دليلا لم يبق فى اليد فالجواز الذى كان يتضمنه الامر لم يبق والذى يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه دقيق (قيل) الجواز جنس الوجوب و (الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل آخر) حين يرتفع فصل الوجوب (وهو عدم الحرج على الترك كالجسم النامى يرتفع نموه) الذى هو الفصل (فيبقى جمادا) مع فصله (فتدبر) وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد ارتفع التقوم بفصل فلا بد من علة أخرى للتقوم بالفصل الآخر والنص المنسوخ اذا لم يكن دالا على هذا التقوم فلا بد من دليل آخر عليه ان كان ثبت به والا لا كما اذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية كما لا يخفى على المنصف وربما يقال ان المركب الخارجى الذى فيه أجزاء غير محمولة محاذية للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وأما المركب الذهنى الذى لا يمتاز جنسه عن فصله فى الخارج بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب وان كان مركبا فمن المركبات الذهنية اذ لا يعقل له أجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتأمل فيه ولما ادعى أن الجواز جنس الوجوب وصادق عليه ويطلق مباينا اياه وكان موضع اشتباه أراد أن يفصل معانى الجواز ليرتفع الاشتباه فقال (اعلم أن الجائز كما يطلق

بل كان جلوسه له وقرائن أحواله تدل عليه وكان يعرف كل ذلك قطعا ثم لما كانت البسملة أمر بها فى أول كل أمر ذى بال ووجد ذلك فى أوائل السور ظن قوم انه كتب على سبيل التبرك وهذا الظن خطأ ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعضهم قراءة البسملة فى أول السورة فقطع بانها آية ولم ينكر عليه كما ينكر على من ألحق التعوذ والتشهد بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعا به وحدث الوهم بعده فان قيل بعد حدوث الوهم والظن صارت البسملة اجتهادية وخرجت عن مظنة القطع فكيف يثبت القرآن بالاجتهاد قلنا جوز القاضى رحمه الله الخلاف فى عدد الآيات ومقاديرها وأقر بان ذلك منوط باجتهاد القراء وانه لم يبين بيانا شافيا قاطعا للشك والبسملة من القرآن فى سورة النمل فهى مقطوع بكونها من القرآن وانما الخلاف فى أنها من القرآن مرة واحدة أو مرات كما كتبت فهذا يجوز أن يقع الشك فيه و يعلم بالاجتهاد لانه نظر فى تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن فهذا جائز وقوعه والدليل على امكان الوقوع وأن الاجتهاد قد تطرق اليه أن النافى لم يكفر الملحق والملحق لم يكفر النافى بخلاف القنوت والتشهد فصارت البسملة نظرية وكتبها بخط القرآن مع القرآن مع صلابة الصحابة وتشددهم فى حفظ القرآن عن الزيادة قاطع أو كالقاطع فى أنها من القرآن فان قيل فالمسئلة صارت نظرية وخرجت عن أن تكون معلومة بالتواتر علما ضروريا فهى قطعية أو ظنية قلنا الانصاف أنها ليست قطعية بل هى اجتهادية ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها فى زمان الصحابة رضى الله عنهم حتى قال ابن عباس رضى الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالحاقها بالقرآن ولا أنكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصديق رضى الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال البسملة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها لقبل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو نقل أن القنوت من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا يشك فيه وعلى الجملة اذا أنصفنا وجدنا أنفسنا شاكين فى مسئلة البسملة قاطعين فى مسئلة التعوذ والقنوت واذا نظرنا فى كتبها مع القرآن بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع سكوته عن التصريح بنفى كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم كان ذلك دليلا ظاهرا كالقطع فى كونها من القرآن فدل أن الاجتهاد لا يتطرق الى أصل القرآن أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق الى تعيين موضعه وانه

على المباح) المباين للواجب والمندوب كذلك (يطلق على ما لا يمتنع شرعا) هذه العبارة تحتمل محملين الاول ما حكم الشارع بعدم امتناعه والحرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذى يدعى الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب الثانى أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذى نقول به بعد انتساخ الوجوب الى قيام دليل آخر على الجواز واللاجواز (و) يطلق (على ما ليس بممتنع عقلا) بأحد الوجهين (و) يطلق (على ما استوى الامران فيه شرعا أو عقلا) أى قام دليل شرعى أو عقلى على الاستواء وهو أعم من المباح فان فيه الاستواء الشرعى فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الحرج فى الفعل (و) يطلق (على المشكوك فيه كذلك) عقلا أو شرعا كسؤر الحمار ﴿مسئلة * يجوز فى الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة) بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراما (كالسجود لله و) السجود (للشمس) فانهما نوعان لمطلق السجود الواحد الجنسى مع وجوب الاول وحرمة الثانى (ومنع بعض المعتزلة) هذا الاجتماع (مكابرة) لا يلتفت اليه (وصرفهم) السجود (الى قصد التعظيم) بأن السجود ليس حراما ولا واجبا انما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم الشمس (لا يجدى) فى هذا المقام فان التعظيم واحد جنسى وأحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب والآخر هو تعظيم الشمس حرام (انما الكلام فى الواحد بالنوع) هل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا وحراما فهذا وما هو المشهور من أن الكلام فى الواحد بالشخص متحدان فى المآل لكنه انما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالنوع والشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال فى الحاشية وهذا أولى من المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به أن ما ذكره القوم باطل بل أن هذا التعبير أولى وأحسن وحاصل الوجه الثانى أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرض ما وحرمته عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتنافيين فى شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما

من القرآن مرة أو مرات وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب حقيقة القرآن وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من ترديده القول في هذه المسئلة فان قيل قد أوجبتم قراءة البسملة في الصلاة وهو مبنى على كونها قرآنا وكونها قرآنا لا يثبت بالظن فان الظن علامة وجوب العمل في المجتهدات والا فهو جهل أي ليس بعلم فليكن كالتتابع في قراءة ابن مسعود قلنا وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسملة وكونها قرآنا متواترا معلوم وانما المشكوك فيه أنها قرآن مرة في سورة النمل أو مرات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوي قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر وههنا صحت أخبار في وجوب البسملة وصح بالتواتر أنها من القرآن وعلى الجملة فالفرق بين المسئلتين ظاهر

(النظر الثالث في ألفاظه وفيه ثلاث مسائل) مسئلة * ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كما سيأتي في الفرق بينهما فالقرآن يشتمل على المجاز خلافا لبعضهم فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له والقرآن منزه عن ذلك ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى واسئل القرية التي كنا فيها والعير وقوله جدارا يريد أن ينقض وقوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات فالصلوات كيف تهدم أو جاء أحد منكم من الغائط الله نور السموات والارض يؤذون الله وهو يريد رسوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقصاص حق فكيف يكون عدوانا وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله أحاط بهم سرادقها وذلك مما لا يحصى وكل ذلك مجاز كما سيأتي (مسئلة) قال القاضي رحمه الله القرآن عربي كله لا عجمية فيه وقال قوم فيه لغة غير العرب واحتجوا بأن المشكاة هندية والاستبرق فارسية وقوله وفاكهة وأبا قال بعضهم الأب ليس من لغة العرب والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية فقد استعمل في بعض القصائد العثجاة (١) يعني صدر المجلس وهو معرب كشكاة وقد تكلف القاضي الحاق هذه الكلمات بالعربية وبين أوزانها وقال كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أصلها عربيا وانما غيرها غيرهم تغييرا ما كما غير العبرانيون فقالوا للاله لاهوت وللناس ناسوت وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي مستدلا بقوله تعالى لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين وقال أقوى الادلة قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا

وحرمته عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو أريد بتحريمه لزوم الكف عن جميع أفراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما أنه ان حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر مبهما فهو جنس والحاصل أنه ان اعتبرت حقيقة مبهمة وأوجبت باعتبار تحصلاتها المبهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها وأوجب الاتيان بها باتيان واحد من الافراد ولم يلاحظ خصوص التحصل منها أو حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا بخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع فيه ولاشك أن التعبير بالواحد بالنوع أولى من الواحد بالشخص هذا غاية التوجيه لكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة أن ايجاب شئ في ضمن بعض أنواعه وتحريمه في ضمن بعض آخر جائز خلافا لبعض المعتزلة الغير المعتد بهم وانما الكلام في وجوب شئ وحرمته بان يتصف بهما في أشخاصه سواء سمي ذلك الشئ جنسا أو نوعا (فاما أن تحد فيه الجهة حقيقة أو حكما كما اذا تساويا فذلك) الاجتماع (مستحيل) فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين فهذا التكليف تكليف بالنقيضين وليس هذا من قبيل نسخ المؤبد لانه يرتفع هنالك الحكم المؤبد فالحكم المتحقق واحد وههنا الكلام في الاجتماع ثم ترقى وقال (بل تكليفه محال) لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد ذاتا وجهة فيكون واجبا حراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فانه انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة أصلا وأما اذا كان تعدد جهات متساوية فمحل الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع للمتنافيين نعم لا يمكن الامتثال حينئذ فالتكليف تكليف بالمحال لا تكليف محال فتدبر (أو تتعدد) الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الافتراق من أحدهما (كالصلاة في الدار المغصوبة فعند الجمهور) من الحنفية والشافعية والمالكية (يصح) هذا النحو من التكليف فالصلاة في الارض المغصوبة واجب حرام معا فالآتي بها يستحق ثواب الصلاة وعقاب الغصب (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (لا يصح ولا يسقط به) أي بالفعل الذي شأنه هذا (الطلب واستبعده الامام الرازي) صاحب المحصول فان سقوط

---

(١) قوله العثجاة كذا في نسخة بالثاء المثلثة وفي أخرى بالشين المعجمة وحرر كتبه مصححه

لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا محضا بل عربيا وعجميا ولاتخذ العرب ذلك حجة وقالوا نحن لا نعجز عن العربية أما العجمية فنعجز عنها وهذا غير مرضي عندنا اذ اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي وقد استعملتها العرب ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربيا وعن اطلاق هذا الاسم عليه ولا يتمهد للعرب حجة فان الشعر الفارسي يسمى فارسيا وان كانت فيه آحاد كلمات عربية اذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة الى هذا التكلف (مسئلة) في القرآن محكم ومتشابه كما قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات واختلفوا في معناه واذا لم يرد توقيف في بيانه فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسبه قولهم المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم والمتشابه ما ينفرد الله تعالى بعلمه ولا قولهم المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام والمتشابه القصص والامثال وهذا أبعد بل الصحيح أن المحكم يرجع الى معنيين أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا اما على ظاهر أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المثبج والفاسد دون المتشابه وأما المتشابه فيجوز أن يعبر به عن الاسماء المشتركة كالقرء وكقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح فانه مردد بين الزوج والولي وكاللمس المردد بين المس والوطء وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج الى تأويله فان قيل قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الواو للعطف أم الاولى الوقف على الله قلنا كل واحد محتمل فان كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى والا فالعطف اذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل الى معرفته لاحد من الخلق فان قيل فما معنى الحروف في أوائل السور اذ لا يعرف أحد معناها قلنا أكثر الناس فيها وأقربها أقاويل أحدها أنها أسامي السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس وطه وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دواعي العرب الى الاستماع لانها تخالف عادتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم الى الاصغاء فلم يذكرها لارادة معنى وقيل انما ذكرها كناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيها أنه ليس يخاطبهم الا بلغتهم وحروفهم وقد ينبه ببعض الشئ على كله يقال

الطلب اما بالامتثال أو النسخ وكلاهما منتف (وعند) الامام (أحمد) بن حنبل (وأكثر المتكلمين والجبائي) والروافض (لا يصح) هذا النحو من التكليف (ولا يسقط) به الواجب (لنا) أنه لا مانع يتخيل اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع اذ (عدم اتحاد المتعلقين) لهما (حقيقة) ثابت ههنا (فان الكون في الحيز وان كان) كونا (واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث انه صلاة) وعبادة لله تعالى (وكون من حيث انه غصب) وتعد على ملك الغير فبالجهة الاولى يكون واجبا وبالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين أصلا فلا استحالة (قيل) في حواشي ميرزا جان لا نسلم أن الكون في المغصوب من حيث انه صلاة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا لو تناوله الامر بالصلاة وهو ممنوع اذ (النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على أن الكون المطلوب في الامر بالصلاة غيره) وهذا ظاهر كلام القائل ويمكن أن يقرر معارضة بأنها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلاة والمخصص النهي عن الكون في المغصوب ويلائم المعارضة قوله (أقول) في الجواب (الدلالة) أي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة فيه (ممنوعة فانها فرع التضاد) بين النهي المذكور والامر المذكور (واذا جوزنا الاجتماع) بينهما (نظرا الى أن الامر مطلق كما هو حقيقته) مع تغاير الجهة والحمل على الحقيقة ضروري اذا لم يصرف صارف (فاين الدلالة) على عدم تناول الامر لهذه الصلاة وان حررا لايراد منعا فتقرير الجواب أن الكون في المغصوب من حيث انه صلاة واجب البتة لان الامر الصلاتي طالب لمطلق الصلاة فانه مطلق والتقييد لا بد له من صارف وليس يتخيل الا النهي عن الغصب ولا يصلح مقيدا الا اذا دل على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو باطل لتعدد الجهة فافهم (فصار) ما نحن فيه (كما اذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع) في الخياطة (وعاص) في السفر (قطعا) كذا هذا (والنقض بصوم) يوم (النحر) بانه اذا نذر صوم يوم النحر يجب أن يصح اذ الحرمة بجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوما منذورا فصار مثل الصلاة في الارض المغصوبة (مدفوع بان التخلف) أي تخلف حكم الصلاة في المكان المغصوب (ممنوع) ههنا (فعندنا يخرج عن

قرا

قرأسورة البقرة وأنشد ألاهي يعني جميع السورة والقصيدة قال الشاعر

يناشدني حاميم والرمح شاجر * فهلا تلا حاميم قبل التقدم

كنى بحاميم عن القرآن فقد ثبت أنه ليس في القرآن مالا تفهمه العرب فان قيل العرب انما تفهم من قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والرحمن على العرش استوى الجهة والاستقرار وقد أريد به غيره فهو متشابه قلنا هيهات فان هذه كنايات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بان الله تعالى ليس كمثله شئ وأنها مؤولة تأويلات تناسب تفاهم العرب

(النظر الرابع في أحكامه) ومن أحكامه تطرق التأويل الى ظاهر ألفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عمومه وتطرق النسخ الى مقتضياته أما التخصيص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث اذا فصلنا وجوه الاستثمار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها وأما النسخ فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الاخبار لان النسخ يتطرق الى الكتاب والسنة جميعا لكنا ذكرناه في أحكام الكتاب لمعنيين أحدهما ان اشكاله وغموضه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع استحالة البداء عليه الثاني ان الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بمعرفة طرقها من التواتر والآحاد فرأينا ذكره على اثر أحكام الكتاب أولى * وهذا

(كتاب النسخ والنظر في حده وحقيقته ثم في اثباته على منكريه ثم في أركانه وشروطه وأحكامه فنرسم فيه أبوابا)

(الباب الاول في حده وحقيقته واثباته) أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع والازالة في وضع اللسان يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الآثار اذا أزالتها وقد يطلق لارادة نسخ الكتاب فهو مشترك ومقصودنا النسخ الذي هو بمعنى الرفع والازالة فنقول حده انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه وانما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع مزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيد بارتفاع الامر والنهي ليعم جميع أنواع الحكم من الندب والكراهة والاباحة فجميع ذلك قد ينسخ وانما قلنا لولاه لكان الحكم ثابتا به لان حقيقة النسخ الرفع فلو لم يكن هذا ثابتا لم يكن هذا رافعا لانه اذا

العهدة بالصوم فيه) فيصح الصوم من جهة كونه صوما منذورا لله ويأثم من جهة كونه في يوم النحر واعراضا عن ضيافة الله تعالى فان قلت ينبغي أن لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية باطل أما الاول فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صائحا يصيح أن لا تصوموا هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وأما الثاني فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين واذا لم ينعقد لم يتحقق الوجوب قلت لا نذر ههنا بالمعصية فان الناذر انما ينذر الصوم وذاته ليست معصية وانما المعصية في أمر مقارن له وهو الاعراض والنهي يقرر المشروعية وألفاظ أبي سعيد رضي الله عنه مختلفة ففي بعضها نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولو سلم) عدم الصحة كما هو رأى الشافعية (فهو لمانع) عندهم والتخلف لمانع لا يضر مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمة لاجل جهتين (وهو) أى المانع (النهي الدال على فساد الصوم فيه) فان النهي عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات (بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلاة) اذ لم يرد النهي عنها بخصوصها (والجواب بتخصيص الدعوى) أى دعوى الاجتماع (بما اذا كان بينهما عموم من وجه) وههنا ليس كذلك فان الصوم لا ينفك عن صوم يوم النحر (لا يدفع النقض عن عموم الدليل) فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فان قلت يرد النقض على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساو فان اعتذر بان ايجاب ما لا يخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم يعتذر به فيما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شئ مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع أن ايفاء هذا النذر والمنهي عنه متلازمان قلت لا نقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب أو لازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام أو لازم حرام ففيه تكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فانه يجوز أن يكون جهة الوجوب أمرا عاما يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمحال نعم لو كان

ورد أمر بعبادة مؤقتة وأمر بعبادة أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخا فاذا قال وأتموا الصيام الى الليل ثم قال في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخا بل الرافع ما لا يرتفع الحكم لولاه وانما قلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا واتماما لمعنى الكلام وتقديرا له بمدة أو شرط وانما يكون رافعا اذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا الناسخ وأما الفقهاء فانهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى فقالوا في حد النسخ انه الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة أو عن زمن انقطاع العبادة وهذا يوجب أن يكون قوله صم بالنهار وكل بالليل نسخا وقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل نسخا وليس فيه معنى الرفع ولا يغنيهم أن يزيدوا شرط التراخي فان قوله الاول اذا لم يتناول الا النهار فهو متقاعد عن الليل بنفسه فأي معنى لنسخه وانما رفع ما دخل تحت الخطاب الاول وأريد باللفظ الدلالة عليه وما ذكروه تخصيص وسنبين وجه مفارقة النسخ للتخصيص بل سنبين ان الفعل الواحد اذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بيانا لانقطاع مدة العبادة وأما المعتزلة فانهم حدوه بانه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وربما أبدلوا لفظ الزائل بالساقط وربما أبدلوه بالغير الثابت كل ذلك حذرا من الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكأنهم أخلوا الحد عن حقيقة المحدود فان قيل تحقيق معنى الرفع في الحكم يمتنع من خمسة أوجه الاول أن المرفوع اما حكم ثابت أو ما لا ثبات له والثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء الثاني ان كلام الله تعالى قديم عندكم والقديم لا يتصور رفعه الثالث أن ما أثبته الله تعالى انما أثبته لحسنه فلو نهى عنه لأدى الى أن ينقلب الحسن قبيحا وهو محال الرابع أن ما أمر به أراد وجوده فما كان مرادا كيف ينهى عنه حتى يصير مراد العدم مكروها الخامس انه يدل على البداء فانه نهى عنه بعد ما أمر به فكأنه بدا له فيما كان قد حكم به وندم عليه فالاستحالة الاولى من جهة استحالة نفس الرفع والثانية من جهة قدم الكلام والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسنا قبيحا والرابعة من جهة الارادة المقترنة بالامر والخامسة من جهة العلم المتعلق به وظهور البداء بعده والجواب عن الاول أن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور وكالفسخ من العقد اذ لو قال قائل ما معنى كسر الآنية

جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكنا لا نقول بجوازه ونحن انما نقول بوجوب صوم النحر لانه منذور من غير لحاظ الى خصوص مادة وحرمته من حيث اشتماله على الاعراض عن ضيافة الله فلا تساوي وان اعتبر التساوي على هذا الوجه فالكون الصلاتي في هذا المكان ملازم للغصب وبالعكس فتأمل وأنصف اهل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا (الا أن يقال العام المطلق لا حقيقة له في التحصل الا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل) والوجود فاذا كان جهتا الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصلهما واحدا (فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة وفي العموم من وجه حقيقتان) اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات (فتأمل) فانه غير واف لان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان العام ذاتيا للخاص وأما اذا كان عرضيا فلا لان تحصل الخاص غير تحصل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة انما يستحيل اذا كانت هي المعروضة لهما بالذات وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية اذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وان لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضي الاجتناب دائما والوجوب الاتيان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضان وهذا غير واف فان الجهة العامة اذا كانت جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم فان الوجوب انما يقتضي الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على أنا نقول لا يلزم هذا الا اذا ألزمنا الاداء من جهة الحرمة وهو ممنوع بل الوجوب انما هو ليأتي بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة المحرمة وانما يصح معها لانه أدى كما اشتغلت الذمة ناقصا لكن لارتكاب المنهي عنه ههنا يكون آثما وبهذا يندفع أن ايجاب أمر يلازم القبح لا يليق بجناب الحكيم فانه حث على المعصية مع أن ايجاب شيء كذلك بسبب حدث بصنع العبد كايجاب هذا الصوم عند وجود النذر من العبد يليق بجناب الحكيم وهو ليس حثا على المعصية فانه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازما عليه فتدبر ثم ان ههنا جهتا الوجوب والحرمة ليستا مما يلزم أحدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فان جهة الوجوب المنذورية وجهة

وابطال

وابطال شكلها من تربيع وتسديس وتدوير فان الزائل بالكسر تدوير موجود أومعدوم والمعدوم لاحاجة الى ازالته والموجود لاسبيل الى ازالته فيقال معناه ان استحكام شكل الآنية يقتضي بقاء صورتها دائما لولا ماورد عليه من السبب الكاسر فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنية الآنية دائما لولا الكسر فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث ان الذي ورد عليه لولاه لدام فان البيع سبب للملك مطلقا بشرط أن لا يطرأ قاطع وليس طريان القاطع من الفسخ مبينا لنا أن البيع في وقته انعقد مؤقتا ممدودا الى غاية الفسخ فانا نعقل أن نقول بعتك هذه الدار سنة ونعقل أن نقول بعتك وملكتك أبدا ثم نفسخ بعد انقضاء السنة وندرك الفرق بين الصورتين وأن الاول وضع لملك قاصر بنفسه والثاني وضع لملك مطلق مؤبد الى أن يقطع بقاطع فاذا فسخ كان الفسخ قاطعا لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع لا بيانا لكونه في نفسه قاصرا وبهذا يفارق النسخ التخصيص فان التخصيص يبين لنا أن اللفظ ما أريد به الدلالة الا على البعض والنسخ يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه ولاجل خفاء معنى الرفع أشكل على الفقهاء ووقعوا في انكار معنى النسخ وأما الجواب عن الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم فهو فاسد اذ ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل فاذا طرأ العجز والجنون زال التعلق فاذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه فالعجز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب كما أن حكم البيع وهو ملك المشتري اياه تارة ينقطع بموت العبد المبيع وتارة بفسخ العاقد ولاجل خفاء هذه المعاني أنكر طائفة قدم الكلام وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن قبيحا فقد أبطلنا معنى الحسن والقبح وأنه لا معنى لهما وهذا أولى من الاعتذار بان الشئ يجوز أن يحسن في وقت ويقبح في وقت لانه قد قال في رمضان لا تأكل بالنهار وكل بالليل لان النسخ ليس مقصورا عندنا على مثل ذلك بل يجوز أن يأمر بشئ واحد في وقت وينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به كما سيأتي وأما الجواب عن الرابع وهو صيرورة المراد مكروها فهو باطل لان الامر عندنا يفارق الارادة فالمعاصي مرادة عندنا وليست مأمورا بها وسيأتي تحقيقه في كتاب الاوامر وأما الجواب عن الخامس وهو لزوم البداء فهو فاسد لانه ان كان المراد أنه يلزم من النسخ أن يحرم ما أباح وينهى عما أمر فذلك

الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا ينفع التخصيص في الجواب أصلا (ولنا أيضا لو لم يصح) اجتماع الوجوب والحرمة (لما ثبت صلاة مكروهة لان الاحكام) كلها (متضادة والكون) الذي هو الصلاة (واحد) فلو كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها (فان المكروه انما هو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف) وهو الواجب وان كان باعتبار الذات لزم الاجتماع فان جوز نظرا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك وان لم يجوز كانت الصلاة المكروهة باطلة وهو خلاف الاجماع (فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه فتدبر) ولا يرد على هذا التقرير ما في المختصر أن ههنا كونا واحدا هو غصب وصلاة وفي الصلاة المكروهة الكراهة من قبل الوصف ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلتزم فساد الصلاة المكروهة ووجه الاندفاع جلي غني عن التقرير والايضاح ولو فرق بان نهي التنزيه يتعلق في الاغلب بالوصف وأما نهي التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه أنه سيجيء أن النهي عن الشرعيات يقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد التنزل فالكلام فيما اذا دلت القرينة على أنه لاجل الوصف كما في الصلاة في المكان المغصوب ولا شك أن هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما أن الكراهة والوجوب كذلك فافهم (واستدل) على المختار (لو لم يصح) الاجتماع (لما سقط التكليف) بما فيه جهة حرمة كالصلاة في الارض المغصوبة فان غير الواجب لا يكون مسقطا وهل هذا الا كما يقال الصلاة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف و (قال القاضي وقد سقط) التكليف (اجماعا ورد بمنع تحقق الاجماع) واستند بخروج الامام أحمد فتعقب بانه يدعي اجماع من سبق عليه ولهذا غير المصنف وقال (اذ لو كان لعرفه أحمد) فان شأنه أجل من أن يخفى عليه الاجماع وفيه أنه لعله عرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وفي رواية عنه لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة وهذه مناقشات في السند ولا وجه للمنع الا بعدم صحة النقل والقاضي ثقة وسيجيء أن الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان ادعى أن في التفريغ عن الغصب حركة هي تفريغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فأشار الى رده وقال (ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها) أي الدار المغصوبة (فيتعلقان)

جائز يمحو الله ما يشاء ويثبت ولا تناقض فيه كما أباح الاكل بالليل وحرمه بالنهار وان كان المراد أنه انكشف له ما لم يكن عالما به فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ بل يعلم الله تعالى انه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف الى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم فينسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه وليس فيه تبين بعد جهل فان قيل فهم مأمورون في علمه الى وقت النسخ أو أبدا فان كان الى وقت النسخ فالنسخ قد بين وقت العبادة كما قاله الفقهاء وان كانوا مأمورين أبدا فقد تغير علمه ومعلومه قلنا هم مأمورون في علمه الى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولاه لدام الحكم كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيد الملك الى أن ينقطع بالفسخ ولا يعلم البيع في نفسه قاصرا على مدة بل يعلمه مقتضيا الملك مؤبدا بشرط أن لا يطرأ قاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون فينقطع الحكم لانقطاع شرطه لا لقصوره في نفسه فليس اذا في النسخ لزوم البداء ولاجل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ ولاجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البداء ونقلوا عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يخبر عن الغيب مخافة أن يبدو له تعالى فيه فيغيره وحكوا عن جعفر بن محمد أنه قال ما بدا لله في شئ كما بدا له في اسمعيل أي في أمره بذبحه وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الاله تعالى الى الجهل والتغير ويدل على استحالته ما دل على انه محيط بكل شئ علما وانه ليس محلا للحوادث والتغيرات وربما احتجوا بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وانما معناه أنه يمحو الحكم المنسوخ ويثبت الناسخ أو يمحو السيئات بالتوبة كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ويمحو الحسنات بالكفر والردة أو يمحو ما ترفع اليه الحفظة من المباحات ويثبت الطاعات فان قيل فما الفرق بين التخصيص والنسخ قلنا هما مشتركان من وجه اذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة ما أريد باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه فان قوله افعل أبدا يجوز أن ينسخ وما أريد باللفظ بعض الازمنة بل الجميع لكن بقاؤه مشروط بان لا يرد ناسخ كما اذا قال ملكتك أبدا ثم يقول فسخت فالفسخ هذا ابداء ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفترقان في خمسة أمور الاول ان الناسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه لانه بيان بل يجب اقترانه عند من لا يجوز تأخير البيان الثاني أن التخصيص لا يدخل في الامر بأمور واحد

أي الوجوب والحرمة (به) أي بهذا الخروج (من خطأ أبي هاشم) غير صحيح في نفس الامر (كيف ويلزم) حينئذ (تكليف المحال) فان الامتثال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح الا و خروج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج والحركة من غير شغل المكان محال (بل) يلزم (التكليف المحال) فانه يلزم الامر بالخروج والنهي عنه قال واقف الاسرار لأبي هاشم أن يقول الخروج نفس نقل الاقدام لا وجوب فيه ولا حرمة لكنه مشتمل على وصفين شغل مكان الغير والتفريغ وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالاصلح أن يقال ليس هنالك شغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لانه يرضى بتفريغه فلا وجه للحرمة فتدبر فيه فانه محل تأمل (واستصحاب المعصية) في هذا الخروج (حتى يفرغ زجرا) له عن هذا الفعل الشنيع (كما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد) قال صاحب البديع والمختصر انه بعيد فانه لا وجه لاستصحاب المعصية في امتثال الامر فدفع بان ادامة الشغل معصية موجبة للزجر على أنه مسبب عن معصية (والحق أن التوبة ماحية) للذنوب فلا وجه للزجر والخروج بنية التفريغ توبة والله يقبل التوبة عن عباده (مسئلة * يجوز تحريم أحد أشياء) من الاشياء المعلومة (كايجابه فهنالك) أي في الامر (المقصود منع الخلو) لان الاتيان باحدها لا يكون الا بان لا يخل بها جميعا (وههنا) أي في تحريم أحدها المقصود (منع الجمع) لان المقصود الاجتناب عن واحد وذلك اما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع (وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا) واعلم أنه لما كان لمتوهم أن يتوهم أنه قد تقرر أن تحريم الواحد المبهم تحريم بكل فرد وسيصرح في كلمة أو فكيف يكون لمنع الجمع أفاد (اعلم أن تعلق الترك باحد أشياء على أنحاء أحدها أن يتعلق) الترك (بمفهوم أحدها فيفيد التعميم) فلا يجوز اتيان واحد أصلا (لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد) وفيه أنه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد حقق أنه اذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسيجي تحقيقه وتفصيله احكاما وردا ان شاء الله تعالى في مقام يليق به والتعميم هو المتبادر الى الفهم من كلمة أو بعد النهي (نحو لا تطع آثما أو كفورا والثاني أن يتعلق) الترك (بما صدق عليه مفهوم

والنسخ

والنسخ يدخل عليـه والثالث ان النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع الرابع أن التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى تحتـه حقيقـة كان أو مجازا على ما فيـه من الاختلاف والنسخ يبطل دلالة المنسوخ فى مستقبل الزمان بالكلية الخامس أن تخصيـص العام المقطوع بأصـله جائز بالقياس وخـبر الواحد وسائر الادلة ونسخ القاطع لا يجوز الا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم ان النسخ لا يتناول الا الازمان والتخصيص يتناول الازمان والاعيان والاحوال وهـذا تجوز واتساع لان الاعيان والازمان ليست من أفعال المكلفين والنسخ رد على الفـعل فى بعض الازمان والتخصيص أيضا رد على الفـعل فى بعض الاحوال فاذا قال اقتـلوا المشركين الا المعاهدين معناه لا تقتلوهم فى حالة العهد واقتلوهـم فى حالة الحرب والمقصود أن ورود كل واحد منهـما على الفعل وهذا القدر كاف فى الكشف عن حقيقة النسخ

((الفصل الثانى من هـذا الباب فى اثباته على منكريه)) والمنكر اما جوازه عقلا أو وقوعه سمعا أما جوازه عقلا فيدل عليه انه لو امتنـع لكان اما ممتنعا لذاته وصورته أو لما يتولد عنـه من مفسدة أو أداء الى محال ولا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بدليل ما حققناه من معنى الرفع ودفعناه من الاشكالات عنه ولا يمتنع لادائه الى مفسدة وقبح فانا أبطلنا هذه القاعدة وان سامحناهم فلا بعد فى أن يعلـم الله تعالى مصلحة عباده فى أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ويمتنعوا بسبب العزم عن معاص وشهوات ثم يخفف عنهم وأما وقوعه سمعا فيدل عليه الاجماع والنص أما الاجماع فاتفاق الامة قاطبـة على أن شريعة محمـد صلى الله عليه وسلم نسخت شرع من قبله اما بالكلية واما فيما يخالفها فيه وهذا متفق عليه فمنكر هذا خارق للاجماع وقد ذهب شذوذ من المسـلمين الى انكار النسخ وهم مسبوقون بهذا الاجماع فهذا الاجماع حجة عليهم وان لم يكن حجة على اليهود وأما النص فقوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله أعـلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر الآية والتبـديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما تلاوة واما حكم وكيفما كان فهو رفع ونسخ فان قيـل ليس المعنى به رفع المـنزل فان ما أنزل لا يمكن رفعـه وتبديله لكن المعنى به تبديل مكان الآية بانزال آية بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالمبدل بما أنزل قلنا هـذا تعسف بارد فان الذى لم ينزل كيف يكون مبدلا والبدل يستدعى مبدلا وكيف يطلق اسم التبديل على ابتـداء الانزال فهذا هوس وسخف والدليـل

أحـدها) ويكون هذا المفهوم عنوانا وشرحا للمنهى عنه غير مقصود بالذات بالنهى (فيفيد اما عدم هذا) الفرد (أو عدم ذلك) الفرد (ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة فى الجملة فلا يفيد) هذا لنحو من الترك (عموم السلب) وهو المـراد ههنا (والثالث أن يتعلق) الترك (بالمجموع) من الاشـياء (فيفيد عـدم لاجتماع وذلك فيما) اذا (كان العطف فيـه بالواو نحو لا تأكل السمك واللبن) أى مجموعهما وهذا النحو ليس بالحقيقـة من أنحاء تعلق الترك باحـد أشـياء الا أنه تسامح (والرابع أن يكون الترك نفسـه مبهـما) بالذات اما ترك هذا أو ترك ذلك (لا المتروك) الا بالعرض (وذلك اذا كان العطف بأو والمقصود عـدم الجمع نحو لا تأكل السمك أو اللبن والاظهر أنه حينئذ من عطف الجـملة على الجملة) ليعاد فى الشقوق معنى الترك ويكون الترديد بين التروك ولا يخفى عليك أن مآل الانحاء الثلاثة الاخيرة واحـد انما التفاوت فى الطرق فان المقصود فى الكل منـع الجمع (هكذا ينبغى أن يحقق هذا المقام ۞ مسئلة * المندوب هـل هو مأمور به فعنـد الحنفية لا) يكون مأمورا به (الا مجازا وقيـل) فى شرح المختصر (عن المحققين نعم انه مأمور به (حقيقة) وهو قول القاضى الباقلانى وجمهور الشافعية (لنا أن الامر حقيقة فى القول المخصوص) هو افعل (وذلك القول حقيقة فى الايجاب فقط) فالامر حقيقة فيه قال واقف الاسرار الالهية قدس سره ان كون اللفظ حقيقـة فى لفظ لا يلزم أن يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيـه بل هو حقيقـة مطلقا سواء كان هـذا اللفظ حقيقـة أو مجازا ألا ترى الفاتحـة حقيقـة فى القول المخصوص وان كان فيها ألفاظ مجازية والحق أن يقال الواو فى قوله وذلك القول للحال من القول المخصوص والحاصـل أن الامر حقيقة فى القول المخصوص حال كونه للوجوب فالمندوب ليس مأمورا به لعدم الحتم هنالك لكن ينبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخر نعم انه دليل مستقل (وأيضا لو كان) المندوب مأمورا به (لكان تركه معصية لانها مخالفـة الامر) أو النهى واللازم باطـل فانه لا حرج على تارك المنـدوب اليـه (و) أيضا لو كان المندوب مأمورا به (المـاصح) قوله صـلى الله عليه وآله وسـلم لولا أشق على أمتى (لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء) رواه النسائى (لانه) يفهم

الثانى قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معنى للنسخ الا تحريم ما أحل وكذلك قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فان قيل لعله أراد به التخصيص قلنا قد فرقنا بين التخصيص والنسخ فلا سبيل الى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعى بدلا مثله أو خيرا منه وانما هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشتهر فى الشرع من نسخ تربص الوفاة حولا بأربعة أشهر وعشر ونسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجملة اتفقت الامة على اطلاق لفظ النسخ فى الشرع فان قيل معناه نسخ ما فى اللوح المحفوظ الى صحف الرسل والانبياء وهو بمعنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فاذا شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبلة الى قبلة ومن عدة الى عدة فهو تغيير وتبديل ورفع قطعا

(الفصل الثالث فى مسائل تتشعب عن النظر فى حقيقة النسخ وهى ست مسائل * مسئلة) يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال خلافا للمعتزلة وصورته أن يقول الشارع فى رمضان حجوا فى هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا تحجوا فقد نسخت عنكم الامر أو يقول اذبح ولدك فيبادر الى احضار أسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عنك الامر لان النسخ عندنا رفع للامر أى لحكم الامر ومدلوله وليس بيانا لخروج المنسوخ عن لفظ الامر بخلاف التخصيص فلو قال صلوا أبدا فيجوز أن ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة فى المستقبل لا بمعنى أنه لم يقصد باللفظ الاول الدلالة على جميع الازمان ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه اذ كان دوامه مشروطا بعدم النسخ فكل أمر مضمن بشرط أن لا ينسخ فكأنه يقول صلوا أبدا ما لم أنهكم ولم أنسخ عنكم أمرى واذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفة ونسخ الذبح قبل فعله لان الامر قبل التمكن حاصل وان كان أمرا بشرط التمكن لان الامر بالشرط ثابت ولذلك يعلم المأمور كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال ولما لم تفهم المعتزلة هذا أنكروا ثبوت الامر بالشرط كما سيأتى فساد مذهبهم فى كتاب الاوامر وأقرب دليل على فساده أن المصلى ينوى الفرض وامتثال الامر فى ابتداء الصلاة وربما يموت فى أثنائها وقبل تمام التمكن ولو مات قبل لم يتبين أنه لم يكن مأمورا بل نقول كان مأمورا بأمر مقيد

أنه ما أمرهم و (ندبهم اليه) والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه وأمثال هذه العبارات شائعة الشافعية (قالوا أولا انه) أى المندوب (طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به قلنا) لا نسلم أنه فعل المأمور به فقط (بل) هو (و) فعل (المندوب اليه) أيضا (و) قالوا (ثانيا أرباب اللغة قسموا) الامر (الى أمر ايجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك) فالامر مشترك بين أمر الندب وأمر الايجاب (قلنا هم قسموا أيضا الى أمر تهديد وأمر اباحة الى غير ذلك) فيلزم أن يكون المهدد عليه والمباح مأمورين ولم يذهب اليه ذاهب هذا نقض ثم أشار الى الحل بقوله (فهم توسعوا عن حقيقة الامر) وقسموه أخذا بالمعنى المجازى فتدبر وأيضا ما قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليهما فلا يلزم أن يكون أمر الندب أمرا حقيقة فان قلت فيلزم أنه صيغة أمر قلت لا بأس به فانه صيغة أمر فى اصطلاحهم كذا فى الحاشية (مسئلة * المندوب ليس بتكليف لانه فى سعة من تركه) ولا تكليف فى السعة (خلافا للاستاذ) أبى اسحق رحمه الله ولما كان كلامه ظاهره فاسدا ولا يليق بشأن هذا الحبر أن يتفوه به أولوا كلامه وأشار اليه المصنف وقال (ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية) أى مندوبية المندوب ولا شك أنه تكليف (ولهذا جعل المباح تكليفا) لان اعتقاد اباحته واجب (لكن ذلك حكم آخر) لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظى (ولو جعل نفس خطاب الشارع) بالاباحة كان أو بالندب أو بالتحريم أو بالكراهة لا مطلق الخطاب الذى يعم القصص فانه بعيد جدا (تكليفا لم يبعد) ويؤل النزاع حينئذ أيضا الى اللفظ فقط (فافهم ۞ مسئلة المكروه كالمندوب لا نهى ولا تكليف والدليل) عليه هو (الدليل) الذى مر فى عدم كون المندوب مأمورا به وتكليفا (والاختلاف) ههنا هو (الاختلاف) هنالك (فتذكر ۞ مسئلة الاباحة حكم شرعى لانه خطاب الشرع تخييرا) والخطاب هو الحكم الشرعى (والاباحة الاصلية نوع منه) أى من الخطاب بالتخيير (لان كل ما عدم فيه المدرك الشرعى للحرج فى فعله وتركه فذلك) أى عدم المدرك الشرعى لهما (مدرك شرعى لحكم الشارع بالتخيير) والاباحة الاصلية لا تكون الا فى موضع عدم المدرك الشرعى للحرج فى الفعل والترك بل (١) بحكم بخصوصه أصلا فهناك مدرك

بشرط

بشرط والامر المقيد بالشرط ثابت في الحال وجد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون اذا لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الامر من أصله وانا كنا نتوهم وجوبه فبان انه لم يكن فهذه المسئلة فرع لتلك المسئلة ولذلك أحالت المعتزلة النسخ قبل التمكن وقالوا أيضا انه يؤدى الى أن يكون الشئ الواحد فى وقت واحد على وجه واحد مأمورا منهيا حسنا قبيحا مكروها مرادا مصلحة مفسدة وجميع ما يتعلق بالحسن والقبح والصلاح والفساد وقد أبطلناه ولكن بقى لهم مسلكان المسلك الاول أن الشئ الواحد فى وقت واحد كيف يكون منهيا عنه ومأمورا به على وجه واحد وفى الجواب عنه طريقتان الاولى أنا لا نسلم أنه منهى عنه على الوجه الذى هو مأمور به بل على وجهين كما ينهى عن الصلاة مع الحدث ويؤمر بها مع الطهارة وينهى عن السجود للصنم ويؤمر بالسجود لله عز وجل لاختلاف الوجهين ثم اختلفوا فى كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مأمور بشرط بقاء الامر منهى عنه عند زوال الامر فهما حالتان مختلفتان ومنهم من أبدل لفظ بقاء الامر بانتفاء النهى أو بعدم المنع والالفاظ متقاربة وقال قوم هو مأمور بالفعل فى الوقت المعين بشرط أن يختار الفعل أو العزم وانما ينهى عنه اذا علم أنه لا يختاره وجعلوا حصول ذلك فى علم الله تعالى بشرط هذا النسخ وقال قوم يأمر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الأمر أما بعد النهى فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر فى وقت يكون الأمر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهى مصلحة وانما يأمر الله تعالى به مع علمه بان ايجابه مصلحة مع دوام الامر أما بعد النهى فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر الله به مع العلم بان الحال يتغير بعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة فى الفعل وكل هذا متقارب وهو ضعيف لان الشرط ما يتصور أن يوجد وأن لا يوجد فاما ما لا بد منه فلا معنى لشرطيته والمأمور لا يقع مأمورا الا عند دوام الأمر وعدم النهى فكيف يقول آمرك بشرط أن لا أنهاك فكانه يقول آمرك بشرط أن آمرك وبشرط أن يتعلق الأمر بالمأمور وبشرط أن يكون الفعل المأمور به حادثا أو عرضا أو غير ذلك مما لا بد منه فهذا لا يصلح للشرطية وليس هذا كالصلاة مع الحدث والسجود للصنم فان الانقسام يتطرق اليه ومن رغب فى هذه الطريقة فاقرب العبارات أن يقول الأمر بالشئ قبل وقته يجوز أن يبقى حكمه على المأمور الى وقته ويجوز أن يزال حكمه قبل وقته فيجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطا فى الأمر فيقال افعل ما أمرتك به ان لم يزل حكم أمرى عنك بالنهى

شرعى للحكم بالتخيير فالاباحة الاصلية فيها حكم بالتخيير (فهى لا تكون الا بعد الشرع خلافا لبعض المعتزلة) فانهم يقولون بالاباحة وغيرها من الاحكام قبل الشرع (وقد تقدم) منا أيضا احقاق الحق هنالك فتذكر ﴿مسئلة﴾ المباح ليس بجنس للواجب لانهما نوعان) متباينان (من الحكم) فان المباح المتساوى فعله وتركه شرعا والواجب المأذون فى الفعل الممنوع عن الترك (وظن أنه جنس له لان المباح هو المأذون فى الفعل وهو جزء حقيقة الواجب) لانه المأذون فى الفعل مع الحرج فى الترك (قلنا لا نسلم أن ذلك) أى المأذون فى الفعل (تمام حقيقة المباح بل هو المتساوى فعلا وتركا) فالمأذون فى الفعل جزء الحقيقة (ولعل النزاع لفظى) فمن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله مباينا له أخذه بمعنى جائز الفعل والترك ﴿مسئلة﴾ المباح ليس بواجب) بالضرورة (خلافا للكعبى) من المعتزلة (واحتج بان كل مباح ترك حرام) أى يلزمه ترك حرام (وكل ترك حرام) أو ملزومه (واجب ولو مخيرا) فكل مباح واجب ولو مخيرا (قلنا الصغرى ممنوعة أما أولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الارادة) القديمة أو الحادثة (مثلا بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود وحينئذ لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذى هو المانع) لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضى كاف فى عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له فى عدم الحرام قال فى الحاشية ادفعه انه لا بد لترك الحرام من أحد الامرين اما عدم الارادة أو فعل المباح فكل واجب ولو تخييرا ثم قال وفيه ما فيه ووجهه أن المقتضى للعدم بالذات هو عدم الارادة وأما المانع فعلة بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود المقتضى وأن العدم لا شئ محض لا يصلح للوجوب ولو أريد الكف فلا نزاع فى وجوبه قال فى البديع وغيره الحق أنه لا مخلص عنه بعد تسليم أن مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذى هو الواجب وهذا ليس بشئ لان المقدمة لا تجب الا ما دامت مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة الترك الا عند وجود القصد الى الحرام وأما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتفى بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذى هو المانع وحينئذ لا يلزم وجوب المباح الا حال القصد الى الحرام ونحن نلتزمه وعلى هذا ينبغى أن تقيد مسئلة وجوب أحد أضداد الحرام بما اذا كان

عنه فاذا نهى عنه كان قد زال حكم الأمر فليس منهيا على الوجه الذى أمر به الطريقة الثانية أنا لا نلتزم اظهار اختلاف الوجه لكن نقول يجوز أن يقول ما أمرناك أن تفعله على وجه فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه ولا استحالة فيه اذ ليس المأمور حسنا فى عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا المأمور مرادا حتى يتناقض أن يكون مرادا مكروها بل جميع ذلك من أصول المعتزلة وقد أبطلناها فان قيل فاذا علم الله تعالى أنه سينهى عنه فما معنى أمره بالشئ الذى يعلم انتفاءه قطعا لعلمه بعواقب الامور قلنا لا يصح ذلك ان كانت عاقبة أمره معلومة للمأمور أما اذا كان مجهولا عند المأمور ومعلوما عند الآمر أمكن الأمر لامتحانه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد حتى يتعرض بالعزم للثواب وبتركه للعقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كما سيأتى تحقيقه فى كتاب الأوامر والعجب من انكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوعد من العالم بعواقب الامور بالشرط وقالوا وعد الله تعالى على الطاعة ثوابا بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية عقابا بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمر من يموت على الردة أو التوبة ثم شرط ذلك فى وعده فلم يستحل أن يشرط فى أمره ونهيه وتكون شرطيته بالاضافة الى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أثيبك على طاعتك ما لم تحبطها بالردة وهو عالم بانه يحبط أم لا يحبط وكذلك يقول أمرتك بشرط البقاء والقدرة وبشرط أن لا أنسخ عنك (المسلك الثانى فى احالة النسخ قبل التمكن) قولهم الأمر والنهى عندكم كلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمرا بالشئ الواحد ونهيا عنه فى وقت واحد بل كيف يكون الرافع والمرفوع واحدا والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى قلنا هذا اشارة الى اشكالين أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص ذلك بهذه المسئلة بل ذلك عندنا كقولهم العالمية حالة واحدة ينطوى فيها العلم بما لا نهاية له من التفاصيل وانما يحل اشكاله فى الكلام وأما الثانى فهو أن كلامه واحد وهو أمر بالشئ ونهى عنه ولو علم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصور منه اعتقاد الوجوب والعزم على الاداء ولم يكن ذلك منه باولى من اعتقاد التحريم والعزم على الترك فنقول كلام الله تعالى فى نفسه واحد وهو بالاضافة الى شئ أمر وبالاضافة الى شئ خبر ولكنه انما يتصور الامتحان به اذا سمع المكلف كليهما فى وقتين ولذلك شرطنا التراخى فى النسخ ولو سمع كليهما فى وقت واحد لم يجز وأما

مفوتا وفى وقت التفويت لا مطلقا فلا يرد أنه حينئذ يبطل ما ادعيتم من وجوب أحد أضداد الحرام وان قول الكعبى ملازم لما ادعيتم فلا يتمشى منكم مخالفته فافهم (وأما ثانيا فلان فعل المباح انما يكون تركا له) أى للحرام (لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم) فانه ربما يفعل أفعالا مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام (نعم لو أراد الحرام) أو تخيله (ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون واجبا) فى هذا الحال كما ورد فى الخبر الصحيح من وعد الاجر عليه (ونحن نلتزمه) ولا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك الحرام أو لم يقصد فحينئذ لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بانا لا نسلم أن كل مفوت للحرام واجب بل اذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه قلت كونه مفوتا أول المسئلة بل انما يكون مفوتا اذا نسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد به عدمه مع وجود الارادة وأما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا الى المباح فتأمل فيه فانه لا يبقى حينئذ كبير فرق بين هذا السند والسند الاول وأما بعد تسليم كونه مفوتا فلا وجه لشرط قصد التفويت فانه وجوب تبعى لا تشترط فيه النية كما تقدم (وألزم عليه) أى على الكعبى (بانه) أى وجوب المباح (مصادمة للاجماع) فان الاجماع القاطع دل على أن الاشياء المباحة متحققة البتة (فأجاب انه) أى الاجماع على الاباحة (بالنظر الى ذات الفعل) فانها انما هى مباحة لا حرج فى نفس فعلها ولا فى تركها (وهذا) أى وجوبها (بالنظر الى ما تستلزمه) من ترك الحرام الذى هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض (ونوقض) الكعبى (بانه يلزم أن يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك لحرام آخر هو ضده) وكل ترك حرام واجب ولو تخييرا (وأجيب بان له أن يلتزمه باعتبار الجهتين) فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أنه ترك حرام واجب ولا شناعة وقد تقدم جواب حسن فتذكره (مسئلة * المباح قد يصير واجبا عندنا كالنفل بالشروع) فانه يصير واجبا (خلافا للشافعى رحمه الله) لعله أراد بالمباح ما أذن فى الفعل وهو أعم من المندوب والا لما صح دعوى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير أيضا لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتأتى خلاف الشافعى الامام فانه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فالاولى فى عنوان المسئلة ما فى كتب مشايخنا النفل يجب

جبريل عليه السلام فانه يجوز أن يسمعه فى وقت واحد اذلم يكن هو مكلفا ثم يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم فى وقتين ان كان ذلك الرسول داخلا تحت التكليف فان لم يكن فيبلغ فى وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الامة فى وقتين فيأمرهم مطلقا بالمسالمة وترك قتال الكفار ومطلقا باستقبال بيت المقدس فى كل صلاة ثم ينهاهم عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الامر المطلق كما يقطع حكم العقد بالفسخ ومن أصحابنا من قال الامر لا يكون أمرا قبل بلوغ المأمور فلا يكون أمرا ونهيا فى حالة واحدة بل فى حالتين فهذا أيضا يقطع التناقض ويدفعه ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جوازه قصة ابراهيم عليه السلام ونسخ ذبح ولده عنه قبل الفعل وقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر فى البدار والامتثال ثم نسخ عنه وقد عظم هذا على القدرية حتى تعسفوا فى تأويله وتحزبوا فرقا وطلبوا الخلاص من خمسة أوجه أحدها أن ذلك كان مناما لا أمرا الثانى أنه كان أمرا لكن قصد به تكليفه العزم على الفعل لامتحان سره فى صبره على العزم فالذبح لم يكن مأمورا به الثالث أنه لم ينسخ الامر لكن قلب الله تعالى عنقه نحاسا أو حديدا فلم ينقطع فانقطع التكليف لتعذره الرابع المنازعة فى المأمور وأن المأمور به كان هو الاضجاع والتل للجبين وامرار السكين دون حقيقة الذبح الخامس جحود النسخ وأنه ذبح امتثالا فالتأم واندمل والذاهبون الى هذا التأويل اتفقوا على أن اسمعيل ليس بمذبوح واختلفوا فى كون ابراهيم عليه السلام ذابحا فقال قوم هو ذابح للقطع والولد غير مذبوح لحصول الالتئام وقال قوم ذابح لا مذبوح له محال وكل ذلك تعسف وتكلف أما الاول وهو كونه مناما فمنام الانبياء جزء من النبوة وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به فلقد كانت نبوة جماعة من الانبياء عليهم السلام بمجرد المنام ويدل على فهمه الامر قول ولده افعل ما تؤمر ولو لم يؤمر لكان كاذبا وأنه لا يجوز قصد الذبح والتل للجبين بمنام لا أصل له وأنه سماه البلاء المبين وأى بلاء فى المنام وأى معنى للفداء وأما الثانى وهو أنه كان مأمورا بالعزم اختبارا فهو محال لان علام الغيوب لا يحتاج الى الاختبار ولان الاختبار انما يحصل بالايجاب فان لم يكن ايجاب لم يحصل اختبار وقولهم العزم هو الواجب محال لان العزم على ما ليس بواجب لا يجب بل هو تابع للمعزوم ولا يجب العزم ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه ولو لم يكن المعزوم عليه واجبا لكان ابراهيم عليه السلام أحق بمعرفته من القدرية كيف وقد قال انى أرى فى المنام أنى أذبحك فقال له ولده افعل ما تؤمر يعنى الذبح وقوله

بالشروع خلافا له (لنا الجواز بان التخيير ابتداء) أى فى ابتداء الفعل (لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقاءه) أما عقلا فظاهر وأما شرعا فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار (والوقوع بالنهى عن ابطال العمل) بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم (فوجب الاتمام) صيانة للمؤدى عن البطلان (فوجب القضاء بالافساد) لان ما وجب فى الذمة يبقى مضمونا بالمثل عند الفوات وأورد عليه أما أولا فلان معنى قوله عز من قائل النهى عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق وأمثالها كما هو المروى عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وأجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهى عن مطلق الابطال بلا مخصص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد أيضا وليس مقصودهم الحصر فى هذا الابطال بل نقل ما هو أهم وأما ثانيا فلان بطلان العمل فى الافساد غير مسلم اذ يجوز أن يثاب الرجل على بعض الصلاة وان لم يثب ثواب الصلاة فما بطل عمله ولعل هذا مكابرة فان بعض الصلاة لا حظ لها من الثواب بما هو بعض وفى الصوم أظهر ثم ههنا كلامان عويصان الاول ان الدليل لو تم لدل على وجوب الاتمام فتركه يكون اثما وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صحيح مسلم افساد صوم النفل بالاكل ولا ينفع حينئذ ما فى فتح القدير انه عليه وآله الصلاة والسلام لعله قضاه فان الكلام فى نفس الافطار فانه حينئذ مشتمل على ترك الواجب فان قلت لعله يكون الافطار فى صيام التطوع رخصة مطلقا كما أنه رخصة فى الفرض فى حق المسافر قلت فأين الوجوب فان الواجب ما يأثم بتركه ولا مخلص عنده هذا العبد الا بابداء عذر أو باثبات المنسوخية أو القول بان الوجوب كوجوب الصلاة على من استأهل فى الآخر فتدبر فيه الثانى ان بعض الصوم لما لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل الا بعض الصوم وليس بعمل فالافطار لا يوجب ابطال العمل فتأمل فيه ولنا أيضا ما رواه الترمذى عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فأكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه فقال اقضيا يوما آخر مكانه فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء ولزم منه وجوب الاتمام فان القضاء تلو الاداء لكنه معارض بما رواه أبو داود والترمذى عن أم هانئ قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت

تعالى وتله للجبين استسلام لفعل الذبح لا للعزم وأما الثالث وهو أن الاضجاع بمجرده هو المأموربه فهو محال اذ لا يسمى ذلك ذبحا ولا هو بلاء ولا يحتاج الى الفداء بعد الامتثال وأما الرابع وهو انكار النسخ وأنه امتثل لكن انقلب عنقه حديدا ففات التمكن فانقطع التكليف فهذا لا يصح على أصولهم لان الامر بالمشروط لا يثبت عندهم بل اذا علم الله تعالى انه يقلب عنقه حديدا فلا يكون آمرا بما يعلم امتناعه فلا يحتاج الى الفداء فلا يكون بلاء في حقه وأما الخامس وهو أنه فعل والتأم فهو محال لان الفداء كيف يحتاج اليه بعد الالتئام ولو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من آياته الظاهرة ولم ينقل ذلك قط وانما هو اختراع من القدرية فان قيل أليس قد قال قد صدقت الرؤيا قلنا معناه أنك عملت في مقدماته عمل مصدق بالرؤيا والتصديق غير التحقيق والعمل

(مسئلة) اذا نسخ بعض العبادة أو شرطها أو سنة من سننها كما لو أسقطت ركعتان من أربع أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ لبعض العبادة لا لأصلها وقال قائلون هو نسخ لاصل العبادة وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخا للاصل أما نسخ البعض فهو نسخ للاصل ولم يسمحوا بتسمية الشرط بعضا ومنهم من أطلق ذلك وكشف الغطاء عندنا أن نقول اذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على ركعتين فقد نسخ أصل العبادة لان حقيقة النسخ الرفع والتبديل ولقد كان حكم الاربع الوجوب فنسخ وجوبها بالكلية والركعتان عبادة أخرى لا أنها بعض من الاربعة اذ لو كانت بعضا لكان من صلى الصبح أربعا فقد أتى بالواجب وزيادة كما لو صلى بتسليمتين وكما لو وجب عليه درهم فتصدق بدرهمين فان قيل اذا رد الاربع الى ركعة فقد كانت الركعة حكمها أنها غير مجزية والآن صارت مجزئة فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الاربع قلنا كون الركعة غير مجزئة معناه أن وجودها كعدمها وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فاذا لم يرد بلفظ النسخ الا الرفع كيف كان من غير نظر الى المرفوع فهذا نسخ لكنا بينا في حد النسخ خلافه وأما اذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تجزئ والآن صارت مجزئة لكن هذا تغيير لحكم اصلي لا لحكم شرعي فان الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة لانها لم تكن مأمورا بها شرعا فان قيل كانت صحة الصلاة متعلقة بالطهارة فنسخ تعلق صحتها

فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانئ عن يمينه فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانئ فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد أفطرت وكنت صائمة فقال لها أكنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يضرك ان كان تطوعا الا أن يحمل على عدم المضرة الاخروية من الاثم لما كان باعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركا من فضلته أو انه كان وعدا بالمغفرة وأما القضاء فلازم ولنا أيضا القياس على النذر فان الوفاء به واجب صيانة لايجابه عبادة لله بالقول فلأن يجب بالشروع والتسليم أولى واعترض بانه جعل الشرع الايجاب سببا للوجوب والوجوب مختص به وأما الشروع فليس في معناه ألا ترى أن الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس النذر موجبا لان فيه صيانة ما جعل لله قولا حتى يكون صيانة الفعل أولى بل لان الايجاب عهد مع الله فلا بد من ايفائه فتأمل فيه ولنا أيضا القياس على الحج بل الاستدلال بدلالة نص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا أجود ما استدل به في هذا المقام وان قالوا تارة ان الموجب هنالك انه يجب الاتمام في فاسدها ولا تظهر ملاءمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فانا نفهم المناط أن العبادة الناقصة يجب اكمالها سواء كان حجا أو عمرة أو صوما أو صلاة وأما العبادة التي بعضها أيضا عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقص فتدبر وكل الامر الى الله عز وجل ((مسئلة)) * الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر الى يسر) أي الحكم ذو اليسر النازل بعد ذي العسر (بعذر) ومنه عزيمة ولها تفسيران الاول الحكم المتغير عنه فحينئذ لا يكون عزيمة الا حيث يكون هنالك رخصة وثانيهما ما لم يتغير من العسر الى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمة أو رخصة من أحكام الوضع صرح به في البديع وما قيل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها ففيه أن مصداق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الكلام في كون الحكم رخصة أو عزيمة ولا شك انه ليس الا الوضع فتأمل (وهي) أي ما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام (أربعة) من حيث كونها رخصة وذا يسر (الاول ما استبيح) أي عومل به معاملة المباح في عدم المؤاخذة (مع قيام) الدليل (المحرم) اياه

بهاشرعا فهو نسخ متعلق بنفس العبادة فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث كما أن الثلاث غير الاربع فليكن هذا نسخا للثلاث الصلاة وايجابا لغيرها قلنا لهذا تخيل قوم ان نسخ شرط العبادة كنسخ البعض ولا شك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخا للايجاب بها مع الطهارة وكانت هذه عبادة أخرى أما اذا جوزت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير مجزئة لبقائها على الحكم الاصلى اذ لم يؤمر بها فالآن جعلت مجزئة وارتفع الحكم الاصلى أما صحة الصلاة وأنها كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق نسخ لاصل العبادة أو نسخ لتعلق الصحة ولمعنى الشرطية هذا فيه نظر والخطب فيه يسير فليس يتعلق به كبير فائدة وأما اذا انسخت سنة من سننها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على يمين الامام أو ستر الرأس فلا شك أن هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ فاذا تبعيض مقدار العبادة نسخ لاصل العبادة وتبعيض السنة لا يتعرض للعبادة وتبعيض الشرط فيه نظر واذا حقق كان الحاقه بتبعيض قدر العبادة أولى ((مسئلة)) الزيادة على النص نسخ عند قوم وليست بنسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول ينظر الى تعلق الزيادة بالمزيد عليه والمراتب فيه ثلاثة الاولى أن يعلم أنه لا يتعلق به كما اذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج لم يتغير حكم المزيد عليه اذ بقى وجوبه واجزاؤه والنسخ هو رفع حكم وتبديل ولم يرتفع الرتبة الثانية وهي في أقصى البعد عن الاولى أن تتصل الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في الصبح ركعتان فهذا نسخ اذ كان حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد ارتفع نعم الاربعة استؤنف ايجابها ولم تكن واجبة وهذا ليس بنسخ اذ المرفوع هو الحكم الاصلى دون الشرعى فان قيل اشتملت الاربعة على الثنتين وزيادة فهما قارتان لم ترفعا وضمت اليهما ركعتان قلنا النسخ رفع الحكم لا رفع المحكوم فيه فقد كان من حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد ارتفع كيف وقد بينا أنه ليس الاربعة ثلاثا وزيادة بل هي نوع آخر اذ لو كان لكانت الخمسة أربعة وزيادة فاذا أتى بالخمسة فينبغي أن تجزئ ولا يصار اليه الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين زيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة في القذف وليس انفصال هذه الزيادة كانفصال الصوم عن الصلاة ولا اتصالها كاتصال الركعات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ وليس بصحيح بل هو بالمنفصل أشبه لان الثمانين نفي وجوبها واجزاؤها عن نفسها ووجبت زيادة عليها مع بقائها فالمائة ثمانون وزيادة ولذلك

(وقيام حكمه) وهو الحرمة (كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه) فانه باق على الحرمة ودليل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصر مباحا أصلا لكن الشارع اذ هو غفور متفضل قبل العذر ووعد بالعفو وانه لا يخلف الميعاد (وفيه العزيمة أولى) أى في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق (ولو) صبر وعمل بالعزيمة و (مات) بهذا العذر (كان) شهيدا (مأجورا) كما ينادى عليه قصة خبيب رضى الله عنه ومن هذا النوع الاكراه على الجناية على الصوم والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا مأجورا ان شاء الله تعالى ومنه أكل مال الغير في المخمصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر وظاهر منه أنه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة وقد صرح به في المحصول حيث قال ان ما جاز فعله اما جاز مع قيام المقتضى للمنع أولا الاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم أن يكون اجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصابر المقتول يكون عاصيا لانه أوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا والله أعلم بمرادات عباده (والثاني ما تراخى حكم سببه) مع بقائه على السببية وأراد بحكم السبب وجوب الاداء لا نفس الوجوب والا لخرج عن السببية ولم يبق بينه وبين الرابع فرق (الى زوال العذر) الموجب للرخصة (كفطر المسافر والمريض) فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما بنية الفرض أجزأ لما روى مسلم والبخارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحمزة بن عمرو الاسلمى ان شئت فصم وان شئت فأفطر وتأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر واعلم أنه قد روى عن بعض الصحابة كابن عمر واختاره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية انه لا يجزئ الصوم لهما وان صاما أثما ويؤيده ظاهر الآية ويشهد له ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر أخرجه الشيخان ولا يدفعه أن الحديث ورد فيما اذا أضره الصوم لان خصوص السبب لا عبرة به بل لعموم اللفظ ولا يجوز الاثبات معارض أقوى يخص لاجله وهو الذى تقدم وما روى الدارقطنى عن أم المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبى صلى الله عليه وسلم قد صام وأفطر وأتم وقصر في السفر لكن ترك آخره لما قالت

لا ينتفي الاجزاء عن الثمانين بزيادة عليها بخلاف الصلاة وفائدة هذه المسئلة جواز اثبات التغريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القرآن لا ينسخ بخبر الواحد فان قيل قد كانت الثمانون حدا كاملا فنسخ اسم الكمال رفع لحكمه لا محالة قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا شرعيا بل المقصود وجوده واجزاؤه وقد بقي كما كان فلو أثبت مثبت كونه حكما مقصودا شرعيا لامتنع نسخه بخبر الواحد بل هو كما لو أوجب الشرع الصلاة فقط فمن أتى بها فقد أدى كلية ما أوجبه الله تعالى عليه بكماله فاذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كلية الواجب لكن ليس هذا حكما مقصودا فان قيل هو نسخ لوجوب الاقتصار على الثمانين لان ايجاب الثمانين مانع من الزيادة قلنا ليس منع الزيادة بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا يقولون به ولا نقول به ههنا ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم ورد التغريب بعده وهذا لا سبيل الى معرفته بل لعله ورد بيانا لاسقاط المفهوم متصلا به أو قريبا منه فان قيل التفسيق ورد الشهادة يتعلق بالثمانين فاذا زيد عليها ازال تعلقه بها قلنا يتعلق التفسيق ورد الشهادة بالقذف لا بالحد ولو سلمنا لكان ذلك حكما تابعا للحد لا مقصودا وكان كحل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشر من عدة الوفاة وتصرف الشرع في العدة بردها من حول الى أربعة أشهر وعشر ليس تصرفا في اباحة النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع فان قيل فلو أمر بالصلاة مطلقا ثم زيد شرط الطهارة فهل هو نسخ قلنا نعم لانه كان حكم الاول اجزاء الصلاة بغير طهارة فنسخ اجزاؤها وأمر بصلاة مع طهارة فان قيل فيلزمكم المصير الى اجزاء طواف المحدث لانه تعالى قال وليطوفوا بالبيت العتيق ولم يشرط الطهارة والشافعي رحمه الله منع الاجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة وهو خبر الواحد وأبو حنيفة رحمه الله قضى بان هذا الخبر يؤثر في ايجاب الطهارة أما في ابطال الطواف واجزائه وهو معلوم بالكتاب فلا قلنا لو استقر قصد العموم في الكتاب واقتضى اجزاء الطواف محدثا ومع الطهارة فاشتراط الطهارة رفع ونسخ ولا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يجوز أن يكون أمرا بأصل الطواف ويكون بيان شروطه موكولا الى الرسول عليه السلام فيكون قوله بيانا وتخصيصا للعموم لا نسخا فانه نقصان من النص لا زيادة على النص لان عموم النص يقتضي اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فأخرج خبر

فرضت الصلاة ركعتين ركعتين أقرت في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وأبو داود عن أنس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان فمنا المفطر ومنا الصائم فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكانوا يرون أن من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفا فأفطر فحسن وما روى النسائي عن أنس سئل عن الصوم في السفر قال يصوم قيل فأين هذه الآية فعدة من أيام أخر قال انها نزلت يوم نزلت ونحن نرتحل وننزل على غير شبع واليوم نرتحل شباعا وننزل على شبع (والعزيمة) أي الاخذ بها (أولى فيه) أي في هذا النوع لانه اشتغلت الذمة به لقيام السبب فأولى أن يخلصها ويرضي ربه قبل أن يطالب لكن انما يكون أولى (ما لم يستضر) بها (فلو مات بها) أو مرض (أثم) لانه أوقع نفسه في التهلكة باختياره ما لم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا الاثم بما اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه لو لم يعلم فهو مطيع في ظنه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب (الثالث ما نسخ عنا تخفيفا) كائنا (مما كان على من قبلنا من اصر) على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة (كقرض موضع النجاسة وأداء الربع في الزكاة الى غير ذلك) من كون التوبة قتلا وتحريم السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وعدم حل الغنائم (الرابع ما سقط) الحكم اليه (مع العذر مع مشروعيته في الجملة) أي مع عدم ذلك العذر (ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر) فان الله تعالى استثناها عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا المكره وفي هذا النوع لو لم يأت واستضر أثم البتة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروي هذا عن الامام أبي يوسف ثم انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة البتة لما عرفت (قالوا تسمية) النوعين (الاخيرين بالرخصة مجاز) اذ ليس فيهما تغير من العسر الى اليسر بل اليسر أصلي فلا رخصة حقيقة (و) النوع (الثالث أتم في المجازية) اذ لم يبق الحكم الاصلي مشروعا أصلا فلا شائبة لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع فان فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر (كالاول

الواجد

الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن فهو نقصان من النص لا زيادة عليه ويحتمل أن يكون رفعا ان استقر العموم قطعا وبيانا ان
لم يستقر ولا معنى لدعوى استقراره بالتحكم وهذا نظير قوله تعالى فتحرير رقبة فانه يعم المؤمنة وغير المؤمنة فيجوز تخصيص العموم
اذ قد يراد بالآية ذكر أصل الكفارة ويكون أمرا بأصل الكفارة دون قيودها وشروطها فلو استقر العموم وحصل القطع بكون
العموم مرادا لكان نسخه ورفعه بالقياس وخبر الواحد ممتنعا فان قيل فما قولكم في تجويز المسح على الخفين هل هو نسخ لغسل
الرجلين قلنا ليس نسخا لاجزائه ولا لوجوبه لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتعينه وجاعل اياه أحد الواجبين ويجوز أن يثبت بخبر
الواحد فان قيل فالكتاب أوجب غسل الرجلين على التضييق قلنا قد بقي تضييقه في حق من لم يلبس خفا على الطهارة وأخرج
من عمومه من لبس الخف على الطهارة وذلك في ثلاثة أيام أو يوم وليلة فان قيل فقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
الآية توجب ايقاف الحكم على شاهدين فاذا حكم بشاهد ويمين بخبر الواحد فقد رفع ايقاف الحكم فهو نسخ قلنا ليس كذلك فان
الآية لا تقتضي الا كون الشاهدين حجة وجواز الحكم بقولهما أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس من الآية بل هو كالحكم
بالاقرار وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى وقولهم ظاهر الآية أن لا حجة سواه فليس هذا ظاهر منطوقه ولا حجة عندهم
بالمفهوم ولو كان فرفع المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وثباته وقد ورد خبر الشاهد واليمين بعده
وكل ذلك غير مسلم ﴿ مسئلة ﴾ ليس من شرط النسخ اثبات بدل غير المنسوخ وقال قوم يمتنع ذلك فنقول يمتنع ذلك عقلا أو سمعا
ولا يمتنع عقلا جوازه اذ لو امتنع لكان الامتناع لصورته أو لمخالفته المصلحة والحكمة ولا يمتنع لصورته اذ يقول قد أوجبت عليك القتال
ونسخته عنك ورددتك الى ما كان قبل من الحكم الاصلي ولا يمتنع للمصلحة فان الشرع لا ينبني عليها وان ابتنى فلا يبعد أن تكون
المصلحة في رفعه من غير اثبات بدل وان منعوا جوازه سمعا فهو تحكم بل نسخ النهي عن ادخار لحوم الاضاحي وتقدمة الصدقة
أمام المناجاة ولا بدل لها وان نسخت القبلة الى بدل ووصية الاقربين الى بدل وغير ذلك وحقيقة النسخ هو الرفع فقط أما قوله تعالى
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ان تمسكوا به فالجواب من أوجه الاول أن هذا لا يمنع الجواز وان منع الوقوع
عند من يقول بصيغة العموم ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلا ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع الا

في الحقيقة) أي كما أن النوع الاول أتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلي باق من كل وجه ففيه تغير عنه تغيرا قويا بينا
بخلاف الثاني فانه وان كان الحكم الاول باقيا من جهة بقاء السبب الا انه ليس الخطاب متعلقا به ففيه تغير ضعيف عن الاول كذا
قالوا وقد نقل مطالع الاسرار الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين الشهيد السهالي ان الرخصة تطلق على معنيين
أحدهما ما تغير من عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما استبيح مع قيام المحرم
وحكمه في صورة العذر أشد ثم صدقه على ما بقيت مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعا في غير صورة العذر
من نوعه كصلاة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعا في جنسه كتعيين المبيع وان لم يبق مشروعا في السلم لكنه مشروع في البيع
ثم على ما لم يبق مشروعا أصلا كالاصر والاغلال التي رفعت عنا برحمته تعالى وثانيهما ما استبيح مع قيام المحرم سواء بقي حكمه أولا
وهذا المعنى في الاخيرين مجاز انتهى منقولا بالمعنى واعلم أن مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة
الى ما سمعت وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانها الاصل ويعلم حال الرخصة بالمقايسة
وكان للرخصة تقسيم آخر مختص بها تعرضوا له وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقا بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلذا لم
يقسموها الى المباح والحرام والمكروه وكفهما داخل في الاقسام لان الكف فعل ولقد وقع نوع من الاطناب لكنه لا يخلو عن
الافادة (فرع * قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من) القسم (الرابع) من الرخصة وهو رخصة الاسقاط (لان الخف
اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها) واذا لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالبطن والفخذ (وفيه أنه
انما يتم لو لم يكن الغسل هنالك في الرجل مشروعا) لان شأن النوع الرابع ذلك (لكنه مشروع بعد وان لم يكن ينزع خفيه)
فانه لو غسل قدميه مع كونهما في الخف لتم الوضوء (ولهذا) أي لمشروعية الغسل (يبطل مسحه لو خاض في النهر) بعد
ما كان توضأ ومسح على الخف (ودخل الماء في الخف) فعلم أن الغسل مشروع (و) حينئذ (لا يجب الغسل) ثانيا
(بانقضاء المدة) وهذا أيضا آية المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في النزع (وأجيب بمنع صحة رواية

بيدل بل يتطرق التخصيص اليه بدليل الاضاحي والصدقة أمام المناجاة ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها لا يتضمن الناسخ الا رفع المنسوخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل ((مسـئلة)) قال قوم يجوز النسخ بالاخف ولا يجوز بالاثقل فنقول امتناع النسخ بالاثقل عرفتموه عقلا أو شرعا ولا يستحيل عقلا لانه لا يمتنع لذاته ولا للاستصلاح فانا ننكره وان قلنا به فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الاخف الى الاثقل كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلي فان قيل ان الله تعالى رؤف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف ولا تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا انه يمتنع سمعا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم قلنا فينبغي أن يتركهم واباحة الفعل ففيه اليسر ثم ينبغي أن لا ينسخ بالمثل لانه لا يسر فيه اذ اليسر في رفعه الى غير بدل أو بالاخف وهذه الآيات وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف وليس فيه منع ارادة التثقيل والتشديد فان قيل فقد قال ما ننسخ من آية أو ننسها الآية وهذا خبر عام والخير ما هو خير لنا والا فالقرآن خير كله والخير انما هو أخف علينا قلنا لا بل الخير ما هو أجزل ثوابا وأصلح لنا في المآل وان كان أثقل في الحال فان قيل لا يمتنع ذلك عقلا بل سمعا لانه لم يوجد في الشرع نسخ بالاثقل قلنا ليس كذلك اذ أمر الصحابة أولا بترك القتال والاعراض ثم بنصب القتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة وكذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالاطعام بتعيين الصيام وهو تضييق وحرم الخمر ونكاح المتعة والحمر الاهلية بعد اطلاقها ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف الى انجلائها في أثناء القتال ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر ((مسـئلة)) اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ حصل في حقه وان كان جاهلا به وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخا في حقه والمختار أن للنسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم السابق ونتيجة وهو وجوب القضاء وانتفاء الاجزاء بالعمل السابق أما حقيقته فلا يثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم لان من أمر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الامر عمن هو باليمن في الحال بل هو مأمور بالتمسك بالامر السابق

بطلان المسح) بل نقول لا يبطل المسح ورضي بهذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدير وأما عدم وجوب الغسل بعد النزع فلقوله (وان الغسل انما يلزم بعد النزع) وبعد انقضاء المدة (لانه قد حصل) فالغسل بعده تحصيل الحاصل (ورد) هذا الجواب بالوجه الاول (بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها) فلا وجه لمنع الصحة وفيه انه وان كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارضت الروايات فالترجيح بقوة الدليل وهي في دليل عدم بطلان المسح ورواية البطلان لضعفها منعت ورد جوابه بالوجه الثاني (بان الاجماع على أن المزيل) للحدث (لا يظهر أثره في) ازالة حدث (محدث طار) على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث في القدم بعد أحدهما كيف وليس هذا الا كالاكتفاء بالتوضي السابق على البول (بعده) وهذا مخالف للضروريات الدينية (بل الحق) في الجواب (أن يقال المعتبر) في رخصة الاسقاط (نفي المشروعية) للعزيمة (في نظر الشارع بأن يكون العمل به) أي بالحكم الاصلي الذي هو العزيمة (اثما) لا عدم ترتب الاجزاء ان أتى به (وبطلان هذا) أي الاثم (ممنوع) وانما حكمت تلك الرواية بالاجزاء لو أتى لا بعدم الاثم فان قلت كيف يكون الاتيان به اثما وقد صرح في الهداية أن الاخذ بالعزيمة أولى أجاب بقوله (وما قالوا ان العزيمة أولى فالمراد) أنه أولى (باسقاط سبب الرخصة) أي بنزع الخف فحينئذ لا تبقى رخصة المسح ولهذا العبد لم يظهر الى الآن دليل على أولوية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة الا أن الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر ثوابا هذا واعلم أن الجواب وان صح في هذا الموضع لكن لا يصحح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجزئ الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شئ بالنزع وانقضاء المدة بل الحق أن الرواية غير صحيحة ولا يعمل بها فانظر بعين الانصاف والله أعلم بأحكامه ((مسـئلة * الحكم بالصحة في العبادات عقلي) بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع (لانها) أي الصحة (استتباع الغاية وهي) أي الغاية (في العبادات عند المتكلمين موافقة الامر وان وجب القضاء كالصلاة بظن

ولو ترك لعصى وان بان أنه كان منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل لو استقبلها لعصى وهذا لا يتجه فيه خلاف وأما لزوم القضاء للصلاة اذا عرف النسخ فيعرف ذلك بدليل نص أو قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كما في الحائض لو صامت عصت ويجب عليها القضاء فكذلك يجوز أن يقال هذا لو استقبل الكعبة عصى ويلزمه استقبالها في القضاء وكما نقول في النائم والمغمى عليه اذا تيقظ وأفاق يلزمه ما قضاء ما لم يكن واجبا الان من لا يفهم لا يخاطب فان قيل اذا علم النسخ ترك تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له فدل أن الحكم انقطع بنزول الناسخ لكنه جاهل به وهو مخطئ فيه لكنه معذور قلنا الناسخ هو الرافع لكن العلم شرط ويحال عند وجود الشرط على الناسخ ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط لان الناسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم يبلغه وقولهم انه مخطئ محال لان اسم الخطا يطلق على من طلب شيأ فلم يصب أو على من وجب عليه الطلب فقصر ولا يتحقق شئ منه في محل النزاع

(الباب الثانى فى أركان النسخ وشروطه) ويشتمل على تمهيد لمجامع الاركان والشروط وعلى مسائل تتشعب من أحكام الناسخ والمنسوخ

(أما التمهيد) فاعلم أن أركان النسخ أربعة النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه فاذا كان النسخ حقيقته رفع الحكم فالناسخ هو الله تعالى فانه الرافع للحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المتعبد المكلف والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت وقد يسمى الدليل ناسخا على سبيل المجاز فيقال هذه الآية ناسخة لكذا وقد يسمى الحكم ناسخا مجازا فيقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء والحقيقة هو الاول لان النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرافع بنصب الدليل على الارتفاع وبقوله الدال عليه وأما مجامع شروطه فالشروط أربعة الاول أن يكون المنسوخ حكما شرعيا لا عقليا أصليا كالبراءة الاصلية التى ارتفعت بايجاب العبادات الثانى أن يكون النسخ بخطاب فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا اذ ليس المزيل خطابا رافعا لحكم خطاب سابق ولكنه قد قيل أولا الحكم عليك ما دمت حيا فوضع الحكم قاصر على الحياة فلا

الطهارة) المراد بالموافقة أعم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساده لانا أمرنا باتباع الظن ما لم يظهر فساده والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطؤه فى نفس الامر وان كانت صحيحة هكذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من البهت فان المأمور بالصلاة انما أمر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلاة الظان فاسدة فى نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر فى الواقع وذمته مشغولة بالقضاء وانما لا يأثم بل يؤجر بقصده الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطا والسهو ووعد أن يثيب على النية فموافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبر (و) الغاية (عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء) سواء كان (تحقيقا) كما فى أكثر الصلوات والصيام (أو تقديرا) كما فى العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط (كما فى الاداء) كما أمر (وبعد ورود الامر) ومعرفة الحقيقة الصلاتية المأمور بها (يعرف ذلك) أى استتباع الموافقة وسقوط القضاء (بلا توقف) على الشرع أصلا ومن زعم أنه ان أريد بكونها عقلية أنه لا مدخل للشرع أصلا فظاهر أن الامر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى والا فلا نسلم أنه عقلى فقد اشتبه عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه (وقيل انهما من أحكام الوضع) فان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا تستتبع الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليه الا بعد حكم الشرع أن حقيقة الصلاة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه أنه لا يشك عاقل فى أن معرفة حقيقة الصلاة مثلا بهذه الاركان وشرائطها لا يمكن الا بتوقيف الشارع لكن الصحة اتيان المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين فتأمل (وقيل) الحكم بالصحة (بمعنى الموافقة) كما عند المتكلمين (عقلى وبمعنى الاسقاط) القضاء شرعى (وضعى أقول الاسقاط فرع التمامية) من جهة الاركان والشرائط المعتبرة عند الشارع (وهو بالموافقة) أى كونه تاما فرع الموافقة للامر كما هو معتبر مع الاركان والشرائط (وهو عقلى) فالصحة بمعنى الاسقاط أيضا عقلى وهذا انما يصح اذا أريد الموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلاة الظان الطهارة ظنا غير مطابق كما قررنا فتذكر (وقيل) الحكم

يحتاج الى الرفع الثالث أن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيدا بوقت يقتضى دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل الرابع أن يكون الخطاب الناسخ متراخيا الا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وليس يشترط فيه تسعة أمور الاول أن يكون رافعا للمثل بالمثل بل أن يكون رافعا فقط الثانى أن لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ بل يجوز قبل دخول وقته الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص بل يجوز ورود النسخ على الامر بفعل واحد فى وقت واحد الرابع أن لا يشترط أن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة فلا تشترط الجنسية بل يكفى أن يكون مما يصح النسخ به الخامس أن لا يشترط أن يكونا نصين قاطعين اذ يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد و بالمتواتر وان كان لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد السادس لا يشترط أن يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتا بأى طريق كان فان التوجه الى بيت المقدس لم ينقل الينا بلفظ القرآن والسنة وناسخه نص صريح فى القرآن وكذلك لا يمتنع نسخ الحكم المنطوق به باجتهاد النبى صلى الله عليه وسلم وقياسه وان لم يكن ثابتا بلفظ ذى صيغة وصورة يجب نقلها السابع لا يشترط أن يكون الناسخ مقابلا للمنسوخ حتى لا ينسخ الامر الا بالنهى ولا النهى الا بالامر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالاباحة وأن ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط أن يكون الناسخ رافعا حكما من المنسوخ كيف كان الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالنص بل لو كان بلحن القول وفحواه وظاهره كيف كان بدليل أن النبى عليه السلام بين أن آية وصية الاقارب نسخت بقوله ان الله تعالى قد أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن فليسا متنافيين تنافيا قاطعا التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببدل أو بما هو أخف بل يجوز بالمثل والاثقل و بغير بدل كما سبق ۞ ولنذكر الآن مسائل تتشعب عن النظر فى ركنى المنسوخ والناسخ وهى مسألتان فى المنسوخ وأربع مسائل فى المنسوخ به ﴿مسئلة﴾ ما من حكم شرعى الا وهو قابل للنسخ خلافا للمعتزلة فانهم قالوا من الافعال ما لها صفات نفسية تقتضى حسنها او قبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه وبنوا هذا على تحسين العقل وتقبيحه وعلى وجوب

بالصحة (فى المعاملات وضعى اتفاقا لان) صحتها ترتب ثمراتها عليها او (ترتب الثمرات على العقود موقوف البتة على التوقيف) من الشارع (أقول جعل العقود أسبابا لاريب) فيه (أنه من الوضع لكن الصحة) ليست هذا بل (هى الاتيان بها كما جعلها) أسبابا (وذلك) الاتيان (هو المناط لاستتباع الثمرة وهو) أى الاتيان بها كما جعلها أسبابا (بعد) ورود (الشرع) بان هذا حقيقتها وأركانها وشرائطها (يعرف بالعقل) ثم انه يظهر من كلام القوم أن الصحة فى العبادات بمعنى وفى المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجهه بأركانه وشرائطه التى اعتبرها الشارع هذا يشمل العبادات والمعاملات كلها وهو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجدت هذه الحقيقة بأركانها وشرائطها ترتب عليها آثارها وأحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة ففى العبادات سقوط القضاء فى الدنيا وترتب الثواب فى الآخرة وفى العقود ثبوت الملك الذى وضعت له وفى الفسوخ زوال الملك وهذا المعنى أى الاتيان بوجهه عقلى لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بعد معرفتها على توقيف من الشارع ثم ان للصحة عندنا معنى آخر فى المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها وأركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع و يقابله الفساد وان شئت قلت المعاملة المشروعة بأصله ووصفه والفاسدة المشروعة بأصله دون وصفه وظن أن هذا المعنى وضعى شرعى فان مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى الوصف لا تعرف الا بعد ورود الشرع والحق أنه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسلمة الشرعية لكن الصحة أن هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب التفاسخ وهذه المشروعية بعد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق فى هذا المقام أن صحة الجزئى الذى صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو اتيانه كما شرع ولا شك أنه عقلى كما بينا وصحة الكليات عبادة كانت أو معاملة وأخذ الصحة بالمعنى الاعم المشهور أو بالمعنى الاخص المختص بالمعاملات المصطلح منا فقط ليست الا اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبا عليها الثواب أو معاملة سببا للملك أو زواله مطلوب الفسخ عند اشتمالها

الاصلح على الله تعالى وجبروا بسببه على الله تعالى فى الامر والنهى وربما بنوا هذا على صحة اسلام الصبى وان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبى عنه غير ممكن وهذه أصول أبطلناها وبينا أنه لا يجب أصل التكليف على الله تعالى كان فيه صلاح العباد أو لم يكن نعم بعد أن كلفهم لا يمكن أن ينسخ جميع التكاليف اذ لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله عز وجل ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة ونسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكلفهم أن لا يعرفوه وأن يحرم عليهم معرفته لان قوله أكلفك أن لا تعرفنى يتضمن المعرفة أى اعرفنى لانى كلفتك أن لا تعرفنى وذلك محال فيمتنع التكليف فيه عند من يمنع تكليف المحال وكذلك لا يجوز أن يكلفه معرفة شئ من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال لا يصح فعله ولا تركه ((مسئلة)) الآية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها او نسخ حكمها دون تلاوتها او نسخهما جميعا وظن قوم استحالة ذلك فنقول هو جائز عقلا وواقع شرعا أما جوازه عقلا فان التلاوة وكتبتها فى القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها كما أن التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا حكم فهو اذن قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلا ممتنع لانه لو كان المراد منها الحكم اذكر على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أنزله الله تعالى عليه الا ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع قلنا وأى استحالة فى أن يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة لكن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين فان قيل فان جاز نسخها فلينسخ الحكم معها لان الحكم تبع للتلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ الاصل قلنا لا بل التلاوة حكم وانعقاد الصلاة بها حكم آخر فليس باصل وانما الاصل دلالتها وليس فى نسخ تلاوتها والحكم بان الصلاة لا تنعقد بها نسخ لدلالتها فكم من دليل لا يتلى ولا تنعقد به صلاة وهذه الآية دليل لنزولها وورودها الا لكونها متلوة فى القرآن والنسخ لا يرفع ورودها ونزولها ولا يجعلها كأنها غير واردة بل يلحقها بالوارد الذى لا يتلى كيف ويجوز أن ينعدم الدليل ويبقى المدلول فان الدليل علامة لا علة فاذا دل فلا ضرر فى انعدامه كيف والموجب للحكم كلام الله تعالى القديم ولا ينعدم ولا يتصور رفعه ونسخه واذا قلنا الآية منسوخة أردنا به انقطاع تعلقها

على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عزلها عنه ولا شك فى شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع وأشار الى هذا وأمر المصنف بالتأمل وقال (فتأمل)

((الباب الثالث فى المحكوم فيه وهو الفعل))

---

* مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع) بالذات (مطلقا) فى ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة (كالجمع بين الضدين أو) الممتنع بالذات صدوره (من المكلف) وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة (وجوز الاشعرية) التكليف بالممتنع بالذات بالنحوين المذكورين (واختلفوا فى وقوعه) فنهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا (وأما الممتنع عادة) هو الممكن فى ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن فى العادة لا يصدر من المكلف (كحمل الجبل فيجوز التكليف به عندنا (عقلا خلافا المعتزلة) فانهم لا يجوزونه عقلا (ولا يجوز) عندنا (شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع) وان كان هذا الذى لا يقع محالا بالغير وفى شرح الشرح بل على وقوعه أيضا (لنا و) صح (التكليف بالممتنع (لكان مطلوبا) لانه معنى التكليف (والطلب موقوف على تصور وقوعه كالطلب والا) أى وان لم يتصور ذلك المطلوب (لما طلب ذلك بل شئ آخر وهذا ضرورى) فقد خرج لو جاز التكليف بالممتنع لكان متصورا كالطلب أى من جهة الوقوع (وتصور وقوع المحال من حيث انه محال) ومعلوم الاستحالة (فى الخارج باطل بالضرورة) فجواز التكليف بالمحال باطل فان قلت هذا استدلال فى مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيما اذا قال للمكلف أوجد اجتماع النقيضين أو المحال قال (وهذا) الذى ذكرنا (فى التكليف الحقيقى والطلب حقيقة وأما) التكليف (الصورى) الذى من غير طلب حقيقى (بأن يتلفظ بصيغة الامر ويقول أوجد المحال أو ائت باجتماع النقيضين فما هو الا كقولك اجتماع النقيضين واقع) فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل (وانما قيل) فى كلام

عن العبد وارتفاع مدلولها وحكمها الا ارتفاع ذاتها فان قيل نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض لانه رفع للمدلول مع بقاء الدليل قلنا انما يكون دليلا عند انفكاكه عما يرفع حكمه فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالته ثم الذى يدل على وقوعه سمعا قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الآية وقد بقيت تلاوتها ونسخ حكمها بتعيين الصوم والوصية للوالدين والاقربين متلوة فى القرآن وحكمها منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة والتلاوة باقية ونسخ التربص حولا عن المتوفى عنها زوجها والحبس والاذى عن اللاتى يأتين الفاحشة بالجلد والرجم مع بقاء التلاوة وأما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الاخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها وهى قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم واشتهر عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت أنزلت عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وليس ذلك فى الكتاب (مسئلة) يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لان الكل من عند الله عز وجل فما المانع منه ولم يعتبر التجانس مع أن العقل لا يحيله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذ التوجه الى بيت المقدس ليس فى القرآن وهو فى السنة وناسخه فى القرآن وكذلك قوله تعالى فالآن باشروهن نسخ لتحريم المباشرة وليس التحريم فى القرآن ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتا بالسنة وصلاة الخوف وردت فى القرآن ناسخة لما ثبت فى السنة من جواز تأخيرها الى انجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أخر الصلاة حشا الله قبورهم نارا لحبسهم له عن الصلاة وكذلك قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرره عليه السلام من العهد والصلح وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والاقربين بقوله صلى الله عليه وسلم ألا لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والاقربين اذ الجمع ممكن وكذلك قال صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فهو ناسخ لامساكهن فى البيوت وهذا فيه نظر لانه صلى الله عليه وسلم بين أن آية الميراث نسخت آية الوصية ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم وبين أن الله تعالى جعل لهن سبيلا وكان قد وعد به فقال أو يجعل الله لهن سبيلا فان قيل قال الشافعى رحمه الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجل من أن لا يعرف هذه الوجوه فى النسخ فكأنه يقول انما

أهل الحق (بامتناعه لمدرك آخر) دال عليه (ولو تم) المدرك (لتم) امتناع هذا التلفظ والمدرك الآخر هو أن التلفظ بما لا يقصد معناه سفه أو هزل وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصورى والحقيقى الا أنه مختص بتكليف الله تعالى (فتدبر ولبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك أشرنا الى اندفاعها اجمالا والآن نفصل تفصيلا ما فقال أولا ان تصور وجود المحال غير لازم) للطلب والتكليف (أقول) فى الجواب (ذلك المنع (مكابرة اذ لا معنى للطلب الا استدعاء حصوله) واستدعاء الشئ لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة (و) قال (ثانيا) سلمنا ذلك لكنا نقول (ان التصور بوجه ما كاف) للطلب وهو غير محال (أقول) فى الجواب (علم الشئ بالوجه هو علم الوجه حقيقة) وبالذات (اذ لا علم) حقيقة (الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه) لان المطلوب ما هو مستدعى والاستدعاء انما تعلق بما هو معلوم (وقد فرض أنه غيره كيف لا) يكون غيره (والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه) وقد أشار الى جواب هذين الاشكالين فى الدليل بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب والا لما طلب ذلك الشئ بل شئ آخر وهذا ضرورى ثم ان ما ذكره غير واف فانا لا نسلم أن علم الشئ بالوجه ليس علما له أصلا كيف والعلم ما به يتميز الشئ عن أغياره والتميز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا تتميز عند الذهن حق التميز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك ممنوع نعم أصحاب الصورة يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكنا معشر أهل الحق لا نساعدهم على الصورة بل العلم عندنا حالة انجلائية أخرى ولو تنزلنا قلنا على رأى أصحاب الصورة ان ذا الوجه فى علم الشئ بالوجه وان كان معلوما بالعرض لكن هذا العلم العرضى لم لا يكفى للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا ثم هو ملتفت اليه بالذات والالتفات الذاتى كاف البتة هذا فالصواب أن يجاب بانه لا بد ههنا من التصور كما طلب أى واقعا وهذا النحو من التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور فى المحال اذ لا حقيقة له يصح اتصافها بالوقوع والوجود عنوانات فرضية من غير معنون أصلا (و) قال (ثالثا) سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعا بل نقول (ان تصور العقل ماهية

تلتغي السنة بالسنة اذ يرفع النبي صلى الله عليه وسلم سنته بسنته ويكون هو مبينا الكلام نفسه وللقرآن ولا يكون القرآن مبينا للسنة وحيث لا يصادف ذلك فلانه لم ينقل والا فلم يقع النسخ الا كذلك قلنا هذا ان كان في جوازه عقلا فلا يخفى انه يفهم من القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان كان يقول لم يقع هذا فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير والحكم بان ذلك لم يقع أصلا تحكم محض وان قال الا كثر كان ذلك فرعا لا ينازع فيه احتجوا بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ان أتبع الا ما يوحى الي فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة قلنا الاختلاف في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل بوحي يوحى اليه لكن لا يكون بنظم القرآن وان جوزنا النسخ بالاجتهاد فالاذن في الاجتهاد يكون من الله عز وجل والحقيقة أن الناسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم والمقصود أنه ليس من شرطه أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بوحي ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحد هو الناسخ باعتبار والمنسوخ باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمرنا بتلاوته فيسمى قرآنا وربما دل بغير لفظ متلو فيسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى في كل حال على أنهم طالبوه بقرآن مثل هذا القرآن فقال لا أقدر عليه من تلقاء نفسي وما طالبوه بحكم غير ذلك فأين هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناعه احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها بين أن الآية لا تنسخ الا بمثلها أو بخير منها فالسنة لا تكون مثلها ثم تمدح وقال ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير بين أنه لا يقدر عليه غيره قلنا قد حققنا أن الناسخ هو الله تعالى وأنه المظهر له على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم ايانا بواسطته نسخ كتابه ولا يقدر عليه غيره ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ثم أتى بآية أخرى مثلها كان قد حقق وعده فلم يشترط أن تكون الآية الأخرى هي الناسخة للاولى ثم نقول ليس المراد الاتيان بقرآن آخر خير منه لان القرآن لا يوصف بكون بعضه خيرا من البعض كيف ما قدر قديما أو مخلوقا بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو لكونه أجزل ثوابا

المحال متصفة بالوجود) في الواقع (سواء اتصفت في الواقع) وصدق العلم (أم لا) وكذب (ليس بمحال) بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل (أقول) في الجواب ان أراد عدم استحالة التصور مع الغفلة عنها فلا يضرو (لا كلام) لنا (مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود أن المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا في الخارج) فانه يرجع الى تصوره موجودا أو غير موجود (فان الكلام في الطلب الحقيق) وهو لا يكون الا بتصور الايقاع وأشار الى هذا الدفع في الدليل بقيد الحيثية في المحال (و) قال (رابعا ان في الامر بالصلاة لم يتصورها) الآمر (متصفة بالوجود في الواقع) والا انقلب علمه جهلا (اذ لم توجد) الصلاة (بعد) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وحينئذ فقد صح الطلب من غير تصور وقوعه ايقاعا في الخارج فانتقض مقدمة من دليلكم (أقول) في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعا بل (تصورها) الآمر (على ما ستقع لان ماهيتها الا تنافي ثبوتها) فلا استحالة في تصورها كذلك وان حرر النقض بالعادي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلاته على ما ستقع لانه لا يقع منه شئ بل الاولى أن يقول يتصور حقيقتها ويصفها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعها فان العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تتمثل وتوصف بالايقاع فانه لا يصلح الا تصاف به وأشار الى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل أي وتصور وقوع الممكن بما هو ممكن صحيح (و) قال (خامسا ان قولنا اجتماع النقيضين محال) قضية موجبة (يستلزم تصور المحال) الموضوع (مثبتا) فامكن تصور المحال فانتقض قوله وتصور وقوع المحال الخ (أقول) في الجواب (الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما حققنا في السلم) وتقريره أن المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا ايجابا ولا سلبا وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فيها ممكن عام ليس محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه فان الانتفاء ثابت للعنوان بمعنى أن موارد تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هنالك ولولا كون الفن غريبا لاشبعنا الكلام فيه وان شئت أن يظهر لك حقيقة الحال في أمثال هذه القضية فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على شرح المواقف لكن اعلم

(مسئلة) الاجماع لا ينسخ به اذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب أو سنة أما السنة فينسخ المتواتر منها بالمتواتر والآحاد بالآحاد أما نسخ المتواتر منها بالآحاد فاختلفوا في وقوعه سمعا وجوازه عقلا فقال قوم وقع ذلك سمعا فان أهل مسجد قباء تحولوا الى الكعبة بقول واحد أخبرهم وكان ذلك ثابتا بطريق قاطع فقبلوا نسخه عن الواحد والمختار جواز ذلك عقلا لو تعبد به ووقوعه سمعا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل قصة قباء وبدليل أنه كان ينفذ آحاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعا ولكن ذلك ممتنع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على أن القرآن والمتواتر المعلوم لا يرفع بخبر الواحد فلا ذاهب الى تجويزه من السلف والخلف والعمل بخبر الواحد تلقى من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى منع نسخ القرآن بالخبر المتواتر حتى انهم قالوا رجم ماعز وان كان متواترا لا يصلح لنسخ القرآن وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وان تواترت وليس ذلك بمحال لانه يصح أن يقال تعبدنا كم بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي وحرمنا ذلك بعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن وأما حديث قباء فلعله انضم اليه من القرائن ما أورث العلم قلنا تقدير قرائن معرفة توجب ابطال أخبار الآحاد وحمل عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن ولا سبيل الى وضع ما لم ينقل وأما قولهم انه رفع للقاطع بالظن فباطل اذ لو كان كذلك لقطعنا بكذب الناقل ولسنا نقطع به بل نجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خبر نسخه كما أن البراءة الاصلية مقطوع بها وترتفع بخبر الواحد لانها تفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد فان قيل بم تنكرون على من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلام أشاع الحكم فلو ثبت نسخه للزمه الاشاعة قلنا ولم يستحيل أن يشيع الحكم ويكل النسخ الى الآحاد كما يشيع العموم ويكل التخصيص الى المخصص (مسئلة) لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جليا كان أو خفيا هذا ما قطع به الجمهور الا شذوذا منهم قالوا ما جاز التخصيص به جاز النسخ به وهو منقوض بدليل العقل وبالاجماع وبخبر الواحد فالتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ ثم كيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع ابطال وقال بعض أصحاب الشافعي يجوز النسخ بالقياس الجلي ونحن

ههنا أن هذا غير واف فيما هو بصدده فان له أن يقول لما كفى تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحققه فليكف في طلب موارد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه في ضمن موارد التحقق فالصواب في الجواب ما أشار اليه بقوله (على أنه فرق بين تصوره) أي المحال (ايقاعا وبين تصوره مطلقا) فالاول محال لازم على تقدير التكليف به لانه طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها اذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه (فتدبر) وأشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الاشعرية (قالوا أولا لو لم يصح) التكليف بالمحال (لما وقع وقد وقع لان العاصي مأمور) والفعل منه محال كيف لا (وقد علم تعالى أنه لا يقع) منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم (وخلاف علمه تعالى ممتنع) فالفعل منه ممتنع (وكذلك من علم) الله تعالى (بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه) اذ المعلوم عدمه وخلاف المعلوم محال (والجواب أنه) لا يلزم منه الامتناع بالذات و (لا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع) ويجوز أن يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا ولا يعطي الامكان (فان العلم بامكان المعلوم أو امتناعه (تابع للمعلوم وليس سببا له) فانه ان كان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان ممتنعا تعلق به ممتنعا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامتناع بالذات (وما قيل انه يلزم من جواز الفعل) مع تعلق العلم بالعدم (جواز الجهل) فان الجائز اذ قد أمكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه (فممنوع) لزومه (فان العلم حاك عن الواقع المحقق) لا عن الواقع الفرضي وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل نقول امكان وقوع خلافه انما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل (وأيضا يستدعي) استدلال الاشعرية (أن يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين) من الفعل وعدمه (وخلاف العلم محال فهو اما واجب) ان تعلق العلم بالفعل (أو ممتنع) ان تعلق بالعدم (ولا شيء منهما بمقدور) فاستحالا من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال (واعلم أن الاشعري ذهب الى أن القدرة مع الفعل وان أفعال العباد

نقول

نقول لفظ الجلي مبهم فان أرادوا المقطوع به فهو صحيح وأما المظنون فلا وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب الاولى ما يجري مجرى النص وأوضح منه كقوله تعالى ولا تقل لهما أف فان تحريم الضرب مدرك منه قطعا فلو كان ورد نص باباحة الضرب لكان هذا ناسخا لانه أظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية في أن ما هو فوق الذرة كذلك وكذلك قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث في أن للاب الثلثين الرتبة الثانية لو ورد نص بان العتق لا يسري في الامة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم من أعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي لقضينا بسراية عتق الامة قياسا على العبد لانه مقطوع به اذ علم قطعا قصد الشارع الى المملوك لكونه مملوكا الرتبة الثالثة أن يرد النص مثلا باباحة النبيذ ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدتها فينسخ اباحة النبيذ بقياسه على الخمر ان تعبدنا بالقياس وقال قوم وان لم نتعبد بالقياس نسخنا أيضا اذ لا فرق بين قوله حرمت كل منتبذ وبين قوله حرمت الخمر لشدتها ولذلك أقر النظام بالعلة المنصوصة وان كان منكر الاصل القياس ولنبين أنه ان لم نتعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر عليكم لشدتها ليس قاطعا في تحريم النبيذ بل يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة كما تكون العلة في الرجم زنا المحصن خاصة والمقصود أن القاطع لا يرفع بالظن بل بالقاطع فان قيل استحالة رفعه بالمظنون عقلي أو سمعي قلنا الصحيح أنه سمعي ولا يستحيل عقلا أن يقال تعبدنا كم بنسخ النص بالقياس على نص آخر نعم يستحيل أن نتعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص لان ذلك يؤدي الى أن يصير هو مناقضا لنفسه فيكون واجب العمل به وساقط العمل به فان قيل فما الدليل على امتناعه سمعا قلنا يدل عليه الاجماع على بطلان كل قياس مخالف للنص وقول معاذ رضي الله عنه أجتهد رأيي بعد فقد النص وتزكية رسول الله صلى الله عليه وسلم له واجماع الصحابة على ترك القياس بأخبار الآحاد فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتهار قولهم عند سماع خبر الواحد لولا هذا لقضينا برأينا ولان دلالة النص قاطع في المنصوص ودلالة الاصل على الفرع مظنون فكيف يترك الاقوى بالاضعف وهذا مستند الصحابة في اجماعهم على ترك القياس بالنص فان قيل اذا تناقض قاطعان وأشكل المتأخر فهل يثبت تأخر أحدهما بقول الواحد حتى يكون هو الناسخ قلنا يحتمل أن يقال ذلك لانه اذا ثبت الاحصان بقول اثنين مع أن الزنا لا يثبت الا بأربعة دل على أنه

مخلوقة لله تعالى فالزموا عليه تكليف المحال) أما من الاول فلانه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى المكلف وأما من الثاني فلان أفعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه (بل) الاشعرية (التزموا) التكليف بالمحال (والحق أنه ليس بلازم) والالتزام من غير لزوم (أما) عدم اللزوم (من الاول فلان القدرة انما تجب في زمان الايقاع) أي ايقاع الفعل (حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف) فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الايقاع (وأما) عدم اللزوم (من الثاني فلان التكليف عنده) أي الاشعري (لا يتعلق الا بالكسب) كما هو عندنا أيضا وهو فعل مقدور للعبد (لا بالايجاد) الذي هو غير مقدور له (وفيه كلام) عظيم (في) علم (الكلام) يطول الكلام بذكره لكن ينبغي أن ينبه بان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب عنده أيضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال فتأمل وأنصف (و) قالوا (ثانيا كلف) الله (أبا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) كله (ومنه) أي بعض ما جاء به (أنه لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه) وهو محال كيف لا (وهو) أي التصديق بعدم التصديق (انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان) التصديق (العلم) التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملزوم النقيض محال بالذات فكلف أبو جهل بالمحال بالذات (والجواب أن لا تكليف) لابي جهل (الا بالتصديق في أحكام الشرع) أنه من الله والاخبار بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك (وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه) صلاة الله عليه وآله وأصحابه وأبو جهل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا قالوا فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية أيضا مستحيل منه لانه خلاف خبره وخلافه محال قال (ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر) فانهما انما يقتضيان أن يكون متعلقهما واقعا لا كونه واجبا وبهذا القدر تم الجواب وزاد بعضهم لو علم أبو جهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة حينئذ ولم يرتض به المصنف وقال (وما قيل لو علم) أنه

لايحتاط للشرط عما يحتاط به للمشروط ويحتمل أن يقال النسخ اذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع فلا يكفي فيه قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والاظهر قبوله لان أحد النصين منسوخ قطعا وانما هذا مطلوب قبوله للتعيين ﴿ مسئلة ﴾ لاينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا مالم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نسخت حكم كذا فاذا قال ذلك نظر في الحكم ان كان ثابتا بخبر الواحد صار منسوخا بقوله وان كان قاطعا فلا أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعا فلعله ظن ماليس بنسخ نسخا فقد ظن قوم أن الزيادة على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم ان ذكرلنا ماهو الناسخ عنده لم نقلده لكن نظرنا فيه وان أطلق فنحمله على انه لم يطلق الا عن معرفة قطعية وهذا فاسد بل الصحيح انه ان ذكر الناسخ تأملنا فيه وقضينا برأينا وان لم يذكر لم نقلده وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد ينفرد به هذا ماذكره القاضي رحمه الله والاصح عندنا أن نقبل كقول الصحابي أمر بكذا ونهى عن كذا فان ذلك يقبل كما سنذكره في كتاب الاخبار ولافرق بين اللفظين فان قيل قالت عائشة رضي الله عنها مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وقد أحلت له النساء اللاتي حظرن عليه بقوله تعالى انا أحللنا لك أزواجك فقبل ذلك منها قلنا ليس ذلك مرضيا عندنا ومن قبل فانما قبل ذلك للدليل الناسخ ورآه صالحا للنسخ ولم يقلد مذهبها

﴿ خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ الناسخ ﴾

اعلم انه اذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق الاول أن يكون في اللفظ مايدل عليه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فالآن ادخروها وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الثاني أن تجمع الامة في حكم على انه المنسوخ وان ناسخه الآخر الثالث أن يذكر الراوي التاريخ مثل أن يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح وكان المنسوخ معلوما قبله ولافرق بين أن يروي الناسخ والمنسوخ راوواحد أو راويان ولايثبت التاريخ بطرق الاول أن يقول الصحابي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لانه ربما قاله عن اجتهاد الثاني أن يكون أحدهما مثبتا في المصحف بعد الآخر لان السور والآيات ليس اثباتها على ترتيب النزول بل ربما قدم المتأخر

لايصدقه (لسقط منه التكليف ممنوع) أي باطل (فان الانسان لم يترك سدى) بحال فلا يسقط عنه التكليف أبدا قال في الحاشية وكيف يسقط وان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية فاخباره به وعلم المكلف به أولى أن لايكون مانعا فتأمل وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلا بانتفاء القدرة بل يقول ان الفائدة الابتلاء أو الامتثال ولا يبقى بعد علم المكلف بعدم الوقوع وسيشير اليه المصنف في مباحث الباب الرابع لكن الحق ماذكره ههنا (قيل في الجواب انه مكلف بالتصديق بالجميع اجمالا) فهو مكلف أيضا بتصديق عدم التصديق اجمالا (والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا) لا اذا كان اجمالا فالتصديق الاجمالي ليس ملزوما لعدم التصديق فلا استحالة (أقول التصديق بالجميع اجمالا محال منه) فان هذا الاجمال لابد أن يكون منطبقا على هذا التفصيل والا لم يكن اجمالا له واذا كان منطبقا فالتصديق بالجميع محال (لانه يتحقق التصديق منه) حينئذ (و) قد (فرض أن لاتصديق منه) لانه قد فرض أنه تعلق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق (فتدبر) ولا يتضح حق الوضوح فان المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الاجمالي وههنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان والاوضح أن يقال ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ماجاء به لايكون مطابقا الا اذا لم يوجد منه أي من أبي جهل التصديق ولو اجمالا والا كان كاذبا فالتصديق الاجمالي أيضا ملزوم عدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض محال بالذات فافهم وأيضا يلزم على الجواب أن الايمان التفصيلي يكون فرضا عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعا فتدبر ﴿مسئلة * الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايخنا العراقيين (خلافا للحنفية) البخاريين (وقيل للمعتزلة) أيضا (وقيل) مكلف (بالنهي فقط وأما) التكليف (بالعقوبات والمعاملات فاتفاق) بيننا وبينهم (بعقد الذمة) عقد الذمة انما يقتضي أن تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتنفذ وتفسخ المعاملات كما تنفذ وتفسخ عقودنا الا ما استثنيت ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وان ثبت فطالب

الثالث أن يكون راويه من أحداث الصحابة فقد ينقل الصبي عمن تقدمت صحبته وقد ينقل الاكابر عن الاصاغر وبعكسه الرابع أن يكون الراوي أسلم عام الفتح ولم يقل اني سمعت عام الفتح اذ لعله سمع في حالة كفره ثم روى بعد الاسلام أو سمع ممن سبق بالاسلام الخامس أن يكون الراوي قد انقطعت صحبته فربما يظن أن حديثه مقدم على حديث من بقيت صحبته وليس من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخرا عن وقت انقطاع صحبة غيره السادس أن يكون أحد الخبرين على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية فربما يظن تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء مما مسته النار ولا يلزم أن يكون متقدما على ايجاب الوضوء مما مست النار اذ يحتمل أنه أوجب ثم نسخ والله أعلم ۞ وقد فرغنا من الاصل الاول من الاصول الاربعة وهو الكتاب ويتلوه القول في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

﴿الاصل الثاني من أصول الادلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم﴾

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى ايانا باتباعه ولانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتابا وبعضه لا يتلى وهو السنة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة على من سمعه شفاها فاما نحن فلا يبلغنا قوله الا على لسان المخبرين اما على سبيل التواتر واما بطريق الآحاد فلذلك اشتمل الكلام في هذا الاصل على مقدمة وقسمين قسم في أخبار التواتر وقسم في أخبار الآحاد ويشتمل كل قسم على أبواب

أما المقدمة ففي بيان ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على خمس مراتب الاولى وهي أقواها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا أو أخبرني أو حدثني أو شافهني فهذا لا يتطرق اليه الاحتمال وهو الاصل في الرواية والتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها الحديث الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أخبر أو حدث فهذا ظاهره النقل اذا صدر من الصحابي وليس نصا صريحا اذ قد يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل اليه وان لم

بالفرق بينها وبين العبادات الا أن يقال ان التروك لها صحة من غير ايمان بخلاف العبادات (وفي التحرير ذلك) أي عدم كون الكافر مكلفا (مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم) من المشايخ (متفقون على التكليف بها) وفي كتب الشافعية حرر النزاع هكذا اذا تمت شرائط وجوب الفعل وفقد شرطه الشرعي هل يصح به التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية لا وقالوا نتكلم في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر ولما لم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسدا في نفسه أيضا فانه لا يليق بحال من يدعي الاسلام أن يتفوه بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف فانه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفا بالصلاة وكذا الجنب وأن لا يكون أحد مكلفا بالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلاة الا بعد التحريمة ولا بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد الشروع في الصوم وكيف ساغ لهم أن ينسبوا مثل هذا القول الفظيع الى هؤلاء الاكابر أولي الايدي والابصار والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال (وانما اختلفوا في أنه) أي (١) الفروع (في حق الاداء) فرض عليهم (كالاعتقاد) المفروض عليهم (أو) انه فرض في حق (الاعتقاد فقط فالعراقيون) من مشايخنا قائلون (بالاول) أي مساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية (كالشافعية) القائلين به (فيعاقبون على تركهما) أي يحكم هؤلاء بكونهم معاقبين لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا (والبخاريون) من مشايخنا قائلون (بالثاني فعليه فقط) أي فيحكمون بصيرورتهم معاقبين بترك الاعتقاد بالفروع لا بترك أدائها فقد بان أن هذه مسئلة مبتدأة ليست جزئية لمسئلة أخرى وبان لك أيضا أن الفائدة انما تظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المؤاخذة الأخروية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبقى الخلاف أصلا بوجه من الوجوه اللهم الا في اللفظ واعلم أن الكل اتفقوا على أن الكفرة الميتين على الكفر يخلدون في النار على حسب شدتهم في الكفر يقعون في الدركات فالمنافقون في الدرك الاسفل من النار لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أو في مقابلة المعاصي أيضا فالبخاريون قالوا بالاول والعراقيون بالثاني ثم ان التكليف بالفروع انما هو لتهذيب الاخلاق الجيدة وتكميل الايمان والتقرب الى الله تعالى ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فمثله عند البخاريين كمثل مريض لا يرجى تأثير الدواء فيه فيعرض

---

(١) قوله أي الفروع كذا بالاصول كتبه مصححه

يسمعه منه فلا يستحيل أن يقول الصحابى ذلك اعتمادا على ما بلغه تواترا أو بلغه على لسان من يثق به ودليل الاحتمال مار وى أبوهريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنبا فلا صوم له فلما استكشف قال حدثنى به الفضل بن عباس فارسل الخبر أولا ولم يصرح وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما قوله صلى الله عليه وسلم انما الربا فى النسيئة فلما روجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد الا أن هذا وان كان محتملا فهو بعيد بل الظاهر أن الصحابى اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يقوله الا وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف من لم يعاصر اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قرينة حاله تعرف انه لم يسمع ولا يوهم اطلاقه السماع بخلاف الصحابى فانه اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أوهم السماع فلا يقدم عليه الا عن سماع هذا هو الظاهر وجميع الاخبار انما نقلت الينا كذلك اذ يقال قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نفهم من ذلك الا السماع الثالثة أن يقول الصحابى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا فهذا يتطرق اليه احتمالان أحدهما فى سماعه كما فى قوله قال والثانى فى الأمر اذ ربما يرى ماليس بأمر أمرا فقد اختلف الناس فى أن قوله افعل هو للامر فلاجل هذا قال بعض أهل الظاهر لا حجة فيه مالم ينقل اللفظ والصحيح أنه لا يظن بالصحابى اطلاق ذلك الا اذا علم تحقيقا أنه أمر بذلك وأن يسمعه يقول أمرتكم بكذا أو يقول افعلوا وينضم اليه من القرائن ما يعرفه كونه أمرا ويدرك ضرورة قصده الى الأمر أما احتمال بنائه الأمر على الغلط والوهم فلا نطرقه الى الصحابة بغير ضرورة بل يحمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة ما أمكن ولهذا لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرطا ووقت وقتا فيلزمنا اتباعه ولا يجوز أن نقول لعله غلط فى فهم الشرط والتأقيت ورأى ماليس بشرط شرطا ولهذا يجب أن يقبل قول الصحابى نسخ حكم كذا والا فلا فرق بين قوله نسخ وقوله أمر ولذلك قال على رضى الله عنه وأطلق أمرت أن أقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين ولا يظن بمثله أن يقول أمرت الا عن مستند يقتضى الأمر ويتطرق اليه احتمال ثالث فى عمومه وخصوصه حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضى أمر جميع الامة والصحيح أن من يقول بصيغة العموم أيضا

الطيب عنه فاعراض الله تعالى ليس تشريفا لهم بل الكمال اذلالهم فاندفع ماقيل ان الكفر لا يصلح معرفها باسقاط التكليف فافهم (وليست) المسئلة (محفوظة عن أبى حنيفة وأصحابه وانما) المشايخ اللاحقون (استنبطوها) من الفروع الفقهية فانهم أخذوا من قول الامام محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد والعياذ بالله لم يلزمه بعد الاسلام فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ورد بأن التزام القربة قربة فتبطله الردة فلم يجب فان قلت ان الالتزام كان فى الاسلام و يبطل بالردة كونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى أثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا الا لانه قربة لا غير لا سيما على رأينا فان العلة مسبانة ماسلم قولا كما مر فاذا بطل بالردة كونه قربة بطل سبب الوجوب عما هو سبب وللرد وجه آخر ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره أن الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شئ فتأمل فيه وههنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تدل على أن مذهبهم ذلك وهى كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه أن يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست بواجبة عليه ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا تلزمه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع الدم فى الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلاف المسلمة وقال فى الحاشية وفيه ما فيه أما فى الاولى فلانه لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جناية مجاوزة الميقات وأما فى الثانية فلان المقصود أنه لا يجب أداؤها اذ لا فائدة فيه وأما فى الثالثة فلان الاسلام يجب وجوب محافظة الايمان وأما الرابعة فانما تتأتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقل من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لا وجه يظهر الا عدم وجوب الغسل عليها ويمكن أن يقال ان علة وجوب الطهارة عندنا تمكن أداء الصلاة ولما لم يكن الاداء منها ميسرا أصلا لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتأمل فيه (النافى أولا لو صح) تكليفهم بالفروع (لصحت منه) اذا أدى (لموافقة الامر واللازم باطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب) فانه لو كانت الصلاة واجبة عليه لصحت منه واللازم باطل (والحل أنها) أى العبادات تصح مقارنات (بالشرط) الذى هو الايمان (كالمحدث) تصح منه الصلاة اذا وجدت الطهارة والجواب أنها لا تصح منه أبدا لانه بعد الايمان لم يبق فى ذمته شئ فأى شئ يؤدى بخلاف الجنب والمحدث فتأمل فيه (وثانيا) لو وجب الفروع عليه (لامكن الامتثال و) هو باطل اذ

ينبغي أن يتوقف في هذا اذ يحتمل أن يكون ماسمعه أمر الامة أو لطائفة أو لشخص بعينه وكل ذلك يبيح له أن يقول أمر فيتوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن أمره للواحد أمر للجماعة الا اذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضر ولو كان كذلك لصرح به الصحابي كقوله أمرنا اذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن نعم لو قال أمرنا بكذا وعلم من عادة الصحابي أنه لا يطلقه الا في أمر الامة حمل عليه والا احتمل أن يكون أمر الامة أوله أو لطائفة الرابعة أن يقول أمرنا بكذا ونهينا عن كذا فيتطرق اليه ماسبق من الاحتمالات الثلاث واحتمال رابع وهو الآمر فانه لا يدرى أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره من الائمة والعلماء فقال قوم لا حجة فيه فانه محتمل وذهب الاكثرون الى أنه لا يحمل الا على أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم لانه يريد به اثبات شرع واقامة حجة فلا يحمل على قول من لا حجة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جارية بكذا فالظاهر أنه لا يريد الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته ولا فرق بين أن يقول الصحابي ذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته أما التابعي اذا قال أمرنا احتمل أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الامة بأجمعها والحجة حاصلة به و يحتمل أمر الصحابة لكن لا يليق بالعالم أن يطلق ذلك الا وهو يريد من تجب طاعته ولكن الاحتمال في قول التابعي أظهر منه في قول الصحابي الخامسة أن يقول كانوا يفعلون كذا فان أضاف ذلك الى زمن الرسول عليه السلام فهو دليل على جواز الفعل لان ذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت عليه دون مالم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر رضي الله عنه كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وقال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم و بعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث وقال أبو سعيد كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من بر في زكاة الفطر وقالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشئ التافه وأما قول التابعي كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة فيه الا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع

(في الكفر لا يمكن) لان العبادة بدون الايمان لا تصح (وبعده لا طلب) فلا امتثال (قلنا) الامتثال (ممكن حين الكفر) فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه (وان لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرطية) بعدم صحة الامتثال (لا تنافي الامكان الذاتي و ينقض بالايمان) فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والا لزم النقيضان ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيه أن الفرق بين في التكليف بالايمان التكليف حال الكفر بأن يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل ولا يتصور ههنا أي حال الكفر بان يفعل العبادات زمان الكفر لبطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف حينئذ وكذا مع بقاء الكفر والحاصل أن الامتثال لا يمكن لا حال الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتأمل (وثالثا) لو كان الكافر مكلفا (لوجب القضاء) لبقاء الوجوب لعدم تفريغ الذمة (ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب) أي يهدم (ماقبله) من الذنوب والجنايات (فهو كانه قضاء عن الكل أو) قلنا (انه) أي القضاء (بأمر جديد) ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت قد ثبت من ضروريات الدين أن الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر أن قوله أو بأمر جديد غير محرر (ولثبت الآيات) أي ظواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ماسلككم في سقر قالوا (لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين أي) لم نؤدي (الزكاة) فعلم أن ترك الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه أن هذا تأويل بعيد فان الآية مكية والزكاة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فكيف ينتهض سببا لسلوك النار بل سبب سلوكهم كونهم كافرين و بينوا كفرهم بالكناية أي ذكر لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما تسألون عن سبب سلوكنا النار مع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الا أن يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة فحينئذ يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة فان هذه الآية أيضا مكية بل المعنى وويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر ومنها قوله تعالى (يا أيها الناس

فيكون نقلا للاجماع وفى ثبوته بخبر الواحد كلام سيأتى فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ليس خبرا عنه والآن فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر الينا وذلك اما بنقل التواتر أو الآحاد

﴿ القسم الاول من هذا الاصل الكلام فى التواتر وفيه أبواب ﴾

﴿ الباب الاول فى اثبات أن التواتر يفيد العلم ﴾ ولنقدم عليه حد الخبر وحده أنه القول الذى يتطرق اليه التصديق أو التكذيب أو هو القول الذى يدخله الصدق أو الكذب وهو أولى من قولهم يدخله الصدق والكذب اذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس وأما العبارة فهى الاصوات المقطعة التى صيغتها مثل قول القائل زيد قائم وضارب وهذا ليس خبرا لذاته بل يصير خبرا بقصد القاصد الى التعبير به عما فى النفس ولهذا اذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبرا وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وجنسه اذا وجد لا يتغير بقصد القاصد أما اثبات كون التواتر مفيدا للعلم فهو ظاهر خلافا للسمنية حيث حصروا العلوم فى الحواس وأنكروا هذا وحصرهم باطل فانا بالضرورة نعلم كون الالف أكثر من الواحد واستحالة كون الشئ الواحد قديما محدثا وأمورا أخر ذكرناها فى مدارك اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم فى الحواس معلوم لهم وليس ذلك مدركا بالحواس الخمس ثم لا يستريب عاقل فى أن فى الدنيا بلدة تسمى بغداد وان لم يدخلها ولا يشك فى وجود الانبياء بل فى وجود الشافعى وأبى حنيفة رحمهما الله بل فى الدول والوقائع الكبيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورة لما خالفناكم قلنا من يخالف فى هذا فانما يخالف بلسانه أو عن خبط فى عقله أو عن عناد ولا يصدر انكار هذا من عدد كثير يستحيل انكارهم فى العادة لما علموه وعنادهم ولو تركنا ما علمناه ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية أما بطلان مذهب الكعبى حيث ذهب الى أن هذا العلم نظرى فانا نقول النظرى هو الذى يجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه

اعبدوا ربكم) ولفظ الناس عام للكفار والمؤمنين فالكل مأمورون بالعبادة ومنها الفروع أيضا كذا قالوا وقد روى عن الامام الهمام فى الوصايا الناس على ثلاثة أنواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمؤمن وكذا العبادة ثلاثة أيضا الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مأمور بالاقرار والثانى بالاخلاص والثالث بالاعمال الفرعية وهذا التوزيع هو المراد بهذه الآية وحينئذ لا دليل أصلا فتدبر ومنها قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب الحج على الكفار أيضا (والتأويل فى الكل بعيد) لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين وأما الثالث فيؤولون بالتخصيص ان ظهر مخصص لا بعد والا فكما قال هذا والله أعلم ﴿ مسئلة * لا تكليف الا بالفعل خلافا لكثير من المعتزلة) قائلين بتعلقه بالعدم أيضا (وهو) أى الفعل (فى النهى كف النفس) ولما كان النزاع يرجع الى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف به أم لا وكان مبناه أن العدم مقدور أم لا أراد أن يبين هذا المعنى لتنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال (لا نزاع) لاحد (فى عدم الفعل بعدم المشيئة فان علة العدم عدم علة الوجود) والمشيئة من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناط التكليف والثواب (بل النزاع (فى عدم الفعل للمشيئة) المتعلقة به هل عدم فى الواقع بهذه الصفة أم لا (وهو) أى هذا العدم (الذى يتحقق به الامتثال فى النهى ويترتب عليه الثواب) لو تحقق (فنحن نقول لا تتعلق به) أى العدم (المشيئة بالذات) فليس العدم الناشئ عن المشيئة متحققا فى الواقع (لانها) أى المشيئة (تقتضى الشيئية) وهو ظاهر (والعدم من حيث هو هو لاشئ محض) فلا تتعلق المشيئة به (فلا سبيل اليه) أى العدم (الا بتعلقها) أى المشيئة (بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترك) فالخير بالذات فى حق المكلف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذى هو الشر بالذات فى حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى ابقائه أمر المكلف به ومن ههنا اندفع أنه لو كان المطلوب بالذات فى النهى هو الكف لكان الجزاء مرتبا على عدمه لا على فعل الحرام وليس اذ ليس فى النهى الا مطلوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشرية كانت بالذات فى الحرام وهو الموجب للعقاب فى الآخرة بالنار وفى الدنيا باقامة الحد فالخير بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه ومانع عنه (وهو) أى كون الوسيلة التى هى الكف مقدورة (معنى مقدورية العدم و) هو أيضا معنى (أن أثرها) أى القدرة

النساء

النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصدا وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد أنفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله طالبين لذلك فان عنيتم بكونه نظريا شيئا من ذلك فنحن ننكره وان عنيتم به أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان احداهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق والثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين فهذا مسلم ولا بد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق وان لم تتشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وان لم يشعر بشعورها وتحقيق القول فيه أن الضروري ان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فهذا ليس بضروري فانه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وان كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة في الذهن فهذا ضروري ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها فيسمى أوليا وليس بأولي كقولنا الاثنان نصف الاربعة فانه لا يعلم ذلك الا بواسطة وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الاربعة فهو اذا نصف فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن حاضرة ولهذا لو قيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين يفتقر فيه الى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستة وثلاثون فاذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات وما هو كذلك فهو ليس بأولي وهل يسمى ضروريا هذا ربما يختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الاكثرين عبارة عن الاولي لا عما نجد أنفسنا مضطرين اليه فان العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية وكذلك العلم بصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادات كقولنا الماء مرو والخمر مسكر كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب فان قيل لو استدل مستدل على كونه غير ضروري بانه لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا ولما تسور الخلاف فيه فهذا

(الاستمرار) فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم (والا) أي وان لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود (فالعدم أصلي واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة) اذ ما تحقق بعلة لا يتحقق بأخرى فاندفع ما أورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم أزلي وثابت قبل القدرة فلا يكون أثرا لها فانه يجوز أن يكون استمراره وبقاؤه أثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة فبقاء العدم انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتعرف (ولهذا) أي لاجل أن العدم لا يكون الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما تتعلق بالكف (عرفوها بان شاء فعل وان شاء ترك) ففرعوا الترك الذي هو الفعل على المشيئة (دون) أن يقولوا (ان شاء لم يفعل) فلم يفرعوا العدم على المشيئة (أو) عرفوا بان شاء فعل (وان لم يشأ لم يفعل) ففرعوا العدم على عدم المشيئة هذا (قيل) اذا كان الكف واجبا ومكلفا به (فحين الغفلة) عن المنهي عنه (يلزم ترك الواجب وهو الكف فيعاقب) مرارا بترك هذا الواجب (قلنا لا تكليف للغافل) فحين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب (وبعد الشعور يجب العزم والا يعاقب) على تركه (بناء على عدم المقدور) الواجب وفيه أنه يلزم أن يكون الرجل الشاعر للزنا اذا لم يكف عنه ولم يفعل عاصيا والانصاف الذي يحكم بخلافه الا أن يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كما في الخبر الصحيح ان الهم بالسيئة لا يكتب والحق أن الجواب المذكور تنزلي والحق في الجواب أن الكف انما وجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة اذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب هذا (والحاصل) أي حاصل البحث (أن الامتثال) الذي يترتب عليه الثواب (لا يكون الا بالمقدور) أي بالفعل المقدور (وهو الفعل في الامر والكف في النهي وأما عدم الامتثال) الموجب للعصيان (فيكون) تارة (بعدم المقدور كما في ترك الواجب) فان عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعلقها فيكون مقصرا (و) يكون عدم الامتثال تارة (بفعل المقدور) أيضا اذا كان المقدور شرا وعدمه خيرا (كما في فعل الحرام) وذلك لانه كسب بالقدرة شرا فيكون مقصرا (وأما العدم المقدور بالذات) الذي يترتب عليه العقاب (فلعدمه) أي لكونه معدوما غير متحقق (لا دخل له في شئ) من الثواب والعقاب واذا تمهد هذا (فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب

الاستدلال صحيح أم لا قلنا ان كان الضرورى عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين اليه فبالضرورة نعلم من أنفسنا أنا مضطرون اليه وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز أن يحتاج فى معرفة ذلك الى تأمل ويقع الشك فيه كما يتصور أن نعتقد شيئا على القطع ونتردد فى أن اعتقادنا علم محقق أم لا

((الباب الثانى فى شروط التواتر وهى أربعة)) الاول أن يخبروا عن علم لا عن ظن فان أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماما أو عن شخص أنهم ظنوه زيدا لم يحصل لنا العلم بكونه حماما وبكونه زيدا وليس هذا ممتنعا لا بسبب حال المخبر لا نزيد على حال المخبر لانه كان فى قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة بذلك الشرط الثانى أن يكون علمهم ضروريا مستندا الى محسوس اذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم وهذا أيضا معلوم بالعادة والا فقد كان فى قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سببا للعلم فى حقنا الشرط الثالث أن يستوى طرفاه وواسطته فى هذه الصفات وفى كمال العدد فاذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة فى كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولاجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم فى نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته ولا بصدق الشيعة والعباسية والبكرية فى نقل النص على امامة على أو العباس أو أبى بكر رضى الله عنهم وان كثر عدد الناقلين فى هذه الاعصار القريبة لان بعض هذا وضعه الآحاد أولا ثم أفشوه ثم كثر الناقلون فى عصره وبعده والشرط انما حصل فى بعض الاعصار فلم تستو فيه الاعصار ولذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحديه بالنبوة ووجود أبى بكر وعلى رضى الله عنهما وانتصابهما للامامة فان كل ذلك لما تساوت فيه الاطراف والواسطة حصل لنا علم ضرورى لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام وفى نص الامامة الشرط الرابع فى العدد وتهذيب الغرض منه برسم مسائل ((مسئلة)) عدد المخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم والى ما هو كامل وهو الذى يفيد العلم والى زائد

الاثم فى ترك الواجب الا بالكف عنه) والتالى باطل والملازمة لان المؤاخذة بما ليس فى قدرته باطل وأشار الى وجه الدفع بقوله (لان الملازمة ممنوعة فان الاثم قد يكون بعدم المقدور) اذا كان واجبا وفى ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور (وان لم يكن العدم) فى نفسه (مقدورا) المعتزلة (قالوا من دعى الى زنا فلم يفعل يمدح) على عدم الفعل بقوله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى (من غير أن يخطر) بباله (فعل الضد) حتى ينسب المدح اليه (قلنا ممنوع) أنه يمدح على عدم الفعل (بل) يمدح (للكف عنه هذا) وهو ظاهر ((مسئلة * نسب الى الاشعرى أن لا تكليف قبل الفعل) وفيه اشارة الى أن هذا لم يثبت عنه نصا ولعلهم أخذوا من قوله القدرة مع الفعل لان الشرط مع المشروط وفيه ما فيه (وهو) أى هذا القول المنسوب اليه (غلط بالضرورة كيف لا) يكون غلطا (و) حينئذ (يلزم نفى تكليف الكافر بالايمان) اذ الايمان لم يوجد وقبله لا تكليف بل لا يكون العاصى مكلفا أصلا ولا سخافة فوق هذا (و) يلزم أيضا (نفى الامتثال فانه) الاتيان كما كلف وهو انما يكون (باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف) ولا يعلم التكليف أبدا قبل الفعل وأيضا لا تصح نية أداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد (ومع ذلك) الفساد (قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام حيث قال) هذا (مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه) أن يقول هذا مذهبى (و) قال (فى الاحكام) فى تقرير النزاع (التكليف ثابت قبله) أى الفعل البتة لا ينكره الاشعرى (ومنقطع) بعده أيضا البتة (اتفاقا و) انما النزاع فى بقائه حال الفعل (هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعرى) وأبطل بأنه تكليف بايجاد الموجود ورد بأن ايجاد الموجود بهذا الايجاد غير ممتنع والمصنف قرر بنمط آخر وقال (وهو باطل لانه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو) أى طلب الموجود باطل بالضرورة (كما ترى) وقد يؤول بأن المراد بالتكليف ايقاع المكلف فى الكلفة ولا شك فى بقائه وحينئذ لا يرد شئ والقول بأنه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام فان اشتغال الذمة بالامر المتحقق مما لا يعقل فافهم (وما يقال) لتصحيحه (ان التكليف متعلق بالمجموع) من الفعل من حيث المجموع (وهو يحدث شيئا فشيئا) على التدريج (فيلزم مقارنته بالحدوث) ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير (فمع أنه لا يتم فى الآنيات) اذ ليس

وهو

وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلا عن الكفاية والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوما لنا لكنا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد لا أنا بكمال العدد نستدل على حصول العلم فاذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع قال القاضي رحمه الله ذلك محال بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة واذا حصل العلم لشخص فلابد وأن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع ولا يتصور أن يختلف وهذا صحيح ان تجرد الخبر عن القرائن فان العلم لا يستند الى مجرد العدد ونسبة كثرة العدد الى سائر الوقائع وسائر الاشخاص واحدة أما اذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والاشخاص وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت الى القرائن ولم يجعل لها أثرا وهذا غير مرضي لان مجرد الاخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين وان لم تكن قرينة ومجرد القرائن أيضا قد يورث العلم وان لم يكن فيه اخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن الى الاخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين ولا ينكشف هذا الا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها فنقول لا شك في أنا نعرف أمورا ليست محسوسة اذ نعرف من غيرنا حبه لانسان وبغضه له وخوفه منه وغضبه وخجله وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحس بها قد تدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية بل يتطرق اليها الاحتمال ولكن تميل النفس بها الى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ولو أفردت آحادها لتطرق اليها الاحتمال ولكن يحصل القطع باجتماعها كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق اليه الاحتمال لو قدر مفردا ويحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله أنا نعرف عشق العاشق لا بقوله بل بافعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمته وبذل ماله وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في ترددا ته وأمور من هذا الجنس فان كل واحد يدل دلالة لو انفرد لاحتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضمره لا لحبه اياه لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات الى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه وكذلك ببغضه اذا رؤيت منه أفعال ينتجها البغض وكذلك نعرف غضبه وخجله لا بمجرد حمرة وجهه لكن الحمرة احدى الدلالات وكذلك نشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن الى جوفه

حدوثها شيئا فشيئا (فاسد لان الفعل اذا كان ممتدا كان الطلب المتعلق به ممتدا الى الاجزاء) بحسب أجزاء الفعل وكل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب (فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب) المتعلق به وهذا ظاهر فان قلت المطلوب بالذات ليس الا المجموع بما هو المجموع وان كان الطلب المتعلق به ذا أجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم قلت ان طلب المجموع بما هو مجموع موجود قبل حدوثه فان حدوثه ليس في أول الاجزاء اذ لم يوجد بعض أجزائه بعد وكذا الطلب كل جزء قبله فلا معية أصلا فتأمل وتشكر الاشعرية (قالوا الفعل مقدور حينئذ) أي حين وجوده (لانه أثر القدرة) وأثرها مقدور واذا كان مقدورا (فيصح التكليف به) في هذا الحين (اذ لا مانع) من التكليف (الا عدم القدرة وقد انتفى) أيضا (قلنا لا نسلم أنه أثرها فانه لا تأثير للقدرة عندكم) أصلا لا في الكسب ولا في الايجاد ولما كان هذا الجواب جدليا وفاسدا أيضا لانه أراد بأثر القدرة ما تعلقت به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عندهم لم يكتف به وأجاب بعد تسليمه وقال (ولو سلم) أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لها دخل وتأثير في الكسب (فلا نسلم أنه يستلزم المقدورية فانه يجب) الفعل (بالاختيار لان الشئ ما لم يجب لم يوجد) والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا أيضا فاسدا لانهم يجوزون الوجود من غير وجوب وترجيح المختار أحد المتساويين ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا الى البارئ عز وجل فانك قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتخصيص الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما أشرنا سابقا بل لان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف بهذا الجواب أيضا وأجاب بوجه آخر وقال (ولو سلم) أن أثر القدرة مقدور (فلا نسلم أن لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب الموجود) أيضا مانع (مسئلة * القدرة شرط التكليف اتفاقا) بين أهل السنة القامعين للبدعة وأكثر أهل الاهواء أيضا وافقنا وان خالفونا في كيفية تأثير القدرة (لكن) هذه القدرة موجودة (قبل الفعل عندنا) معشر الماتريدية (وعند المعتزلة و) موجودة (معه) لا قبله (عند الاشعرية لنا أولا أنها شرط الفعل اختيارا وهو قبل المشروط تدبر) فانه لقائل أن يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام

وان لم نشاهد اللبن فى الضرع لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالفم ولكن حركة الصبى فى الامتصاص وحركة حلقه تدل عليه دلالة ما مع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن لكن ينضم اليه أن المرأة الشابة لا تخلو ثديها عن لبن ولا تخلو حلمته عن ثقب ولا يخلو الصبى عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج للبن وكل ذلك يحتمل خلافه نادرا وان لم يكن غالبا لكن اذا انضم اليه سكوت الصبى عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاما آخر صار قرينة ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع وسكوته عن زواله ويحتمل أن يكون تناول شيأ آخر لم نشاهده وان كنا نلازمه فى أكثر الاوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الاخبار وتواترها وكل دلالة شاهدة يتطرق اليها الاحتمال كقول كل مخبر على حياله وينشأ من الاجتماع العلم وكان هذا مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه فى المقدمة من الاوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات فيلحق هذا بها واذا كان هذا غير منكر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن اليه لو تجرد عن القرائن لم يفد العلم فانه اذا أخبر خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن اذا انضم اليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حافى الرجل ممزق الثياب مضطرب الحال يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته الا عن ضرورة فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم الى قول أولئك فتقوم فى التأثير مقام بقية العدد وهذا مما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه وكذلك العدد الكثير بما يخبرون عن أمر يقتضى ايالة الملك وسياسة اظهاره والمخبرون من رؤساء جنود الملك فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الايالة بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق اليهم هذا الوهم فهذا يؤثر فى النفس تأثيرا لا ينكر ولا أدرى لم أنكر القاضى ذلك وما برهانه على استحالته فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالاشخاص فرب شخص انغرس فى نفسه أخلاق تميل به الى سرعة التصديق ببعض الاشياء فيقوم ذلك مقام القرائن وتقوم تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين فينشأ من ذلك أن لا برهان على استحالته فان قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد قلنا حكى عن الكعبى جوازه ولا يظن بعتوه تجويزه مع انتفاء القرائن أما اذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن

فيه وفيه غلط باشتراك الاسم ولعل هذا مشى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وأن المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من أن يكون معلول المختار قديما (و) لنا (ثانيا لو كانت) القدرة (معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور له فى تلك الحالة) ولا تكليف بغير المقدور ولا تصغ الى قول من يرى تكليف المحال واقعا (وأجيب) من قبل الاشعرية (شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أى الفعل نفسه (متعلق القدرة أو) يكون (ضده) متعلقا لها وههنا الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذى هو الكفر مقدوره البتة فيصح التكليف (كذا فى المواقف) فان قلت فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما مر قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده فلا تنافى فافهم (أقول) الايمان مقدور للكافر البتة اذ (ليس كخلق الجوهر اتفاقا) فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل أن يعطى قدرة خلقه (بل الكافر عندنا كالساكن) القادر على الحركة (وعندهم كالمقيد) الغير القادر عليها (لا بل عندنا كالمقيد) اذ المقيد قادر بالفعل على الحركة لكن للمانع لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان لكن رسوخ العقائد الباطلة منعته عن صرف القدرة اليه (وعندهم كالزمن) فانه غير قادر على الحركة أصلا (والتفرقة) بين ايمان الكافر وحركة الزمن (ضرورية وانكارهم مكابرة) اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التى يوجد الفعل بها أو يخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة وهى مع الفعل البتة كما روى عن الامام الهمام فى الوصايا ولعل مراد الاشعرى هذا وأما انكار القدرة رأسا فالاشعرى أجل من أن يتفوه به فضلا عن أن يتخذه مذهبا لكن لما جاء التابعون ولم يتعمقوا فى مراده فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام فخر الدين الرازى الذى من متبعيه بهذا أيضا والله أعلم بحال عباده الاشعرية (قالوا أولا انها متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق) بهذا النحو من التعلق (بدون المتعلق محال) وهذا الدليل أيضا يرشدك الى أنه أراد بها الاستطاعة المذكورة (قلنا) أولا (منقوض بقدرة البارى) عز وجل فان الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور (والا لزم قدم العالم) وثانيا لا نسلم أنها متعلقة (بل) القدرة (صفة لها صلاحية التعلق) فلا تستدعى

مبلغا لا يبقى بينها وبين اثارة العلم الا قرينة واحدة ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة فهذا مما لا يعرف استحالته ولا يقطع بوقوعه فان وقوعه انما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ولكن قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جزما بقول الواحد مع قرائن أحواله ثم انكشف أنه كان تلبيسا وعن هذا أحال القاضي ذلك وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العادات على المعهود من استمرارها فاما لو قدرنا خرق هذه العادة فالله تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن أن تنضم اليه القرائن ﴿ مسئلة ﴾ قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانها بينة شرعية يجوز بالاجماع للقاضي وقفها على المزكين لتحصيل غلبة الظن ولا يطلب الظن فيما علم ضرورة وماذكره صحيح اذا لم تكن قرينة فانا لا نصادف أنفسنا مضطرين الى خبر الاربعة أما اذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصلا عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرائن أيضا ﴿ مسئلة ﴾ قال القاضي علمت بالاجماع أن الاربعة ناقص أما الخمسة فأتوقف فيها لانه لم يقم فيها دليل الاجماع وهذا ضعيف لانا نعلم بالتجربة ذلك فكم من أخبار نسمعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها فهو أيضا ناقص لا نشك فيه ﴿ مسئلة ﴾ اذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فانا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة و وجود الشافعي ووجود الانبياء عليهم السلام عند تواتر الخبر الينا وأنه كان بعد خبر المائة والمائتين ويعسر علينا تجربة ذلك وان تكلفناها وسبيل التكلف أن نراقب أنفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبروننا عن قتله فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايد تأكيده الى أن يصير ضروريا لا يمكننا أن نشكك فيه أنفسنا فلو تصور الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لامكن الوقوف ولكن درك تلك اللحظة عسير فانه تتزايد قوة الاعتقاد تزايدا خفي التدريج نحو تزايد عقل الصبي المميز الى أن يبلغ حد التكليف ونحو تزايد ضوء الصبح الى أن ينتهي الى حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه فاما ماذهب اليه قوم من التنصيص

وجود المقدور (و) قالوا (ثانيا انها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت) على الفعل (لعدمت) عنده (فلم تتعلق) بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة (قلنا) لا نسلم أن العرض لا يبقى زمانين ولم يقم عليه دليل و (لو سلم عدم البقاء فالشرط) في التكليف (الطبيعة الكلية) لها (التي تبقى بتوارد الامثال) وهي المتقدمة على الفعل لا جزئي معين منها (و) قالوا (ثالثا لا يمكن الفعل قبله) أي قبل نفسه (فلا يكون مقدورا قبله) فاذن ليس القدرة قبل الفعل (وهو) فاسد (كما ترى) لانه منقوض بقدرة البارى عزوجل وأيضا وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات وأما ثبوت امكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر ﴿ فرع ﴾ (القدرة) الواحدة (تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم) فانهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة (مطلقا لا معا) يكون نسبتها الى الضدين على السواء (ولا بدلا) في زمانين بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر ﴿ مسئلة ﴾ قسم الحنفية القدرة المشروطة) في التكليف (الى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم) فان القدرة حقيقة صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذه الصفة ملزومة لسلامة الآلات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام (والى ميسرة فاضلة عليها فضلا منه تعالى باليسر) وهي صفة بها اقدر الانسان على الفعل مع يسر فلا بد هنالك من صحة أسباب اليسر أيضا (و) القدرة (الاولى) شرط في أداء كل واجب لكن (ان كان الفعل بهامع العزم غالبا) وقوعا (فالواجب) على القادر (الاداء) أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط (عينا) لا لأجل وجوب القضاء (فان فات) الواجب منه (بلا تقصير لم يأثم ووجب القضاء ان كان له خلف والا) يكن له خلف كالعيد (فلا قضاء) لعدمه (ولا اثم) لعدم التقصير (وان قصر) وفوت الواجب (أثم مطلقا) سواء كان له خلف ووجب القضاء أو لا (وان لم يكن) الفعل بها مع العزم (غالبا) وقوعا (وجب الاداء) لا بعينه بل (ليترتب) عليه (القضاء كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت) بحيث لا يسع الواجب (خلافا لزفر) فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء (لاعتباره قدر ما يحتمله) الاداء حتى يعد المكلف قادرا عادة كيف لا وأي فرق بين الاداء في هذا الجزء وبين حمل الجبل فانهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالمتوهمة (و) قال (في التحرير)

بالاربعين أخذا من الجمعة وقوم الى التخصيص بالسبعين أخذا من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصيص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحكمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه ويكفي تعارض أقوالهم دليلا على فسادها فاذا لا سبيل لنا الى حصر عدده لكنا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل فكيف علمتم حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده قلنا كما نعلم أن الخبز يشبع والماء يروي والخمر يسكر وان كنا لا نعلم أقل مقدار منه ونعلم أن القرائن تفيد العلم وان لم نقدر على حصر أجناسها وضبط أقل درجاتها (مسئلة) العدد الكامل اذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الا شرطان أحدهما كمال العدد والثاني أن يخبروا عن يقين ومشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني فنعلم أنهم بجملتهم كذبوا أو كذب بعضهم في قوله اني شاهدت ذلك بل بناه على توهم وظن أو كذب متعمد الا أنهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا أيضا أحد الادلة على أن الاربعة ليس من عدد التواتر اذ القاضي لم يحصل له العلم بصدقهم وجاز له القضاء بغلبة الظن بالاجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم ولقطعنا بان فيهم كاذبا أو متوهما ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كاذبا أو متوهما فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضابط وتساعدهم على الكذب بحيث ينكتم ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم فعلى ماذا يحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين الى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بافادة العلم وأما الكاذبون فيحتمل أن يقع منهم التواطؤ لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتام فان كانوا مبلغا لا يستحيل التواطؤ عليهم مع الانكتام فلا يستحيل الانكتام في الحال الى أن يتحدث به في ثاني الحال ونقل الشيعة نص الامامة مع كثرتها انما لم يفد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل لو سمعوا عن سلف فهم صادقون لكن السلف الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصا عن مبلغ يستحيل منهم

وانما يجب عليه (لانه لا قطع بالاخير) أي بكونه أخيرا (لامكان الامتداد) بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجبابرة يوم الجمعة وكادت الشمس تغرب فقال للشمس قفي حتى لا تدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تفوته (أقول يلزم) عليه (أن لا يقطع بالتضييق) لقيام احتمال الامتداد (وقد يقطع) وفيه أنه يلتزم عدم القطع وأي دليل على امتناعه (و) يلزم (أيضا الامتداد اما بازدياد الاجزاء فيتسع) الوقت حينئذ (ولا نزاع فيه) بل في التضييق (أو بالمد والبسط) أي بامتداد الجزء الاخير وانبساطه (فيلزم بطلان القول بالجزء) لانه قد امتد وانقسم وفيه أن له أن يختار الشق الاول ويقول ان المظنون أخيرا يمكن أن لا يبقى أخيرا لاحتمال امتداد وقته المقدر شرعا بازدياد الاجزاء فيه كتخلل زمان الوقوف للشمس في زمان الحركة من بلوغ الظل مثلين الى الغروب وأما قوله ولا نزاع فيه فممنوع فان الكلام في المضيق ظنا (و) يلزم أيضا (المناط) ههنا (الاخير الواقعي لا الاخير العلمي) فان النزاع انما وقع في أن الاهل في الجزء الاخير الذي لا يسع الصلاة في الواقع هل يجب عليه شئ وأما ان ظهر الامتداد بايقاف الشمس فحينئذ يتسع الوقت ويجب الاداء عينا بالاتفاق وفيه أن المقصود لا يقطع في المضيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالايقاف فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجود الان ذلك شرط حقيقة الاداء فأما سابقا عليه فلا لانها لا تسبق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالي دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه (فالاولى أن يقال لا قطع بانقضاء الاخير لاحتمال البقاء) فان قلت لا ينفع البقاء اذ لا تحصل الصلاة مع امتدادها في مثل هذا الصغير أجاب بقوله (وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير بما يمنع) مستندا بان مراتب السرعة غير واقفة عند حد وفيه نظر أما أولا فلانه ان أراد بالبقاء بقاء ذلك

التواطؤ مع الانكتام ورب ما ظن الخلف أن عددهم كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ فيخطؤن في الظن فيقطعون بالحكم ويكون هذا منشأ غلطهم

(خاتمة لهذا الباب) في بيان شروط فاسدة ذهب اليها قوم وهي خمسة (الاول) شرط قوم في عدد التواتر أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهذا فاسد فان الحجيج بأجمعهم اذا أخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج ومنعتهم من عرفات حصل العلم بقولهم وهم محصورون وأهل الجامع اذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مسجد فضلا عن بلد وكذلك أهل المدينة اذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشئ حصل العلم وقد حواهم بلد (الثاني) شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بني أب واحد وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر الا في امكان تواطئهم والكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم تكن كثرة أمكن التواطؤ من بني الاعمام كما يمكن من الاخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين اذا أخبروا عن قتل وفتنة وواقعة بل نعلم صدق أهل قسطنطينية اذا أخبروا عن موت قيصر * فان قيل فلنعلم صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام وصدقهم في صلبه قلنا لم ينقلوا التثليث توقيفا وسماعا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن توهموا ذلك بالفاظ موهمة لم يقفوا على مغزاها كما فهم المشبهة التشبيه من آيات وأخبار لم يفهموا معناها والتواتر ينبغي أن يصدر عن محسوس فأما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصا يشبه عيسى عليه السلام مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس فان تصور فليشك كل واحد منا اذا رأى زوجته وولده فلعله شبه له قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان النبوة لاثبات صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان اذ لا خلاف في قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعبانا وخرق العادة به لتصديق النبي عليه السلام ومع ذلك اذا أخذنا العصا في زماننا لم نخف من انقلابها ثعبانا ثقة بالعادات في زماننا * فان قيل خرق العادة في زماننا

الجزء بعينه فحينئذ يلزم صحة البقاء على جزء الزمان وهو بديهي الاستحالة وان أراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيرد عليه ما أورد على التحرير وأما ثانيا فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ فانه يلزم حينئذ الانقسام نعم يصح على رأي الاتصال لان السرعة غير واقفة عند حد على رأيهم وأما ثالثا فلان المحذور باق اذ لا يبقى القطع بالتضييق على هذا أجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه فتأمل وهو غير واف لان حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل (وهذا كله جدل) فانه لا يلزم من البيان تين الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا (والحق) في تقرير الكلام (القول بترتب القضاء إما على نفس الوجوب كما في النائم) وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير أورد أن الجزء الاخير لا يصلح للاداء فلا بد في السبب من الجامعة ولا أقل من امكانها وبانه يشكل حينئذ اتحاد سببي الاداء والقضاء وأجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان المجامعة بين السبب والمسبب غير واجب كيف وشهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع أنه لا امكان للمجامعة وعن الثاني انه قد سبق في مسئلة اتحاد السببين ان نفس الوجوب للاداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر منا تحقيق ينفعك لكن بقي ههنا كلام عويص هو أن افضاء السبب الى وجوب الشئ في الذمة وان كان جبريا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب وقد مر أن المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بزوال النوم ممكن في العادة كما لا يخفى هذا والله أعلم باحكامه (أو) يترتب (على وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا أفسد) لانه انما وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه حفظه وهو الجزء المؤدى فكذا ههنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الا أن وجوب الجزء هنالك بالشروع وههنا قبله وهذا أيضا غير واف لان الشرع انما أمرنا بالصلاة في هذه الاوقات لا باجزائها استقلالا بل في ضمن الكل فاذا لم يكن الكل ممكنا في العادة فات شرط وجوبه فلم يجب أداء أجزائه التي يسعها الوقت الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع محقق ووقع ما أدى قربة فيجب صيانته بالاتمام هذا فقد بان أن الاشبه قول الامام زفر

هذا جائز كرامة للاولياء فلعل وليا من الاولياء دعا الله تعالى بذلك فاجابه فانسك لامكان ذلك قلنا اذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضرورى الحاصل بالعادات فاذا وجدنا من أنفسنا علما ضروريا بانه لم تنقلب العصا ثعبانا ولا الجبل ذهبا ولا الحصى فى الجبال جواهر ويواقيت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة وان كان قادرا عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا أولياء مؤمنين وهو فاسد اذ يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا أخبروا بموت ملكهم حصل العلم (الرابع) شرط قوم أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهو فاسد لانهم ان حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الاخبار عن العلم الضرورى وان صدقوا حصل العلم فلو أن اهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه أو شهادة كتموها فاخبروا حصل العلم بقولهم ❊ فان قيل هل يتصور عدد يحصل العلم بقولهم اذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو أخبروا عن اكراه قلنا أجاب القاضى رحمه الله ذلك من حيث انه لم يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا فانا بينا أن النفس تشعر بأن هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تصدق فاذا ظهر كون السيف جامعا لم يبعد أن لا يحصل العلم (الخامس) شرط الروافض أن يكون الامام المعصوم فى جملة المخبرين وهذا يوجب العلم باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام لانه معصوم فأى حاجة الى اخبار غيره ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواتر النص على على رضى الله عنه اذ ليس فيهم معصوم وأن لا تلزم حجة الامام الا على من شاهده من أهل بلده وسمع منه دون سائر البلاد وأن لا تقوم الحجة بقول أمرائه ودعاته ورسله وقضاته اذ ليسوا معصومين وأن لا يعلم موت أمير وقتاله ووقوع فتنة وقتال فى غير مصر وكل ذلك لازم على هذيانهم

(الباب الثالث فى تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه) وهى ثلاثة أقسام

❊ القسم الاول ما يجب تصديقه وهى سبعة (الاول) ما أخبر عنه عدد التواتر فانه يجب تصديقه ضرورة وان لم يدل عليه دليل آخر فليس فى الاخبار ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار الا المتواتر وما عداه فانما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر

رحمه الله تعالى لكن الاحتياط فى المختار (فتدبر) وأنصف (وأما) القدرة (الثانية) فشرط لوجوب بعض الواجبات (فيتقيد بها الوجوب) أى وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة بخلاف الممكنة اذ بفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر أصلا بقى الذمة مشغولة به ويؤاخذ فى الآخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانهما قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا اغناء الا من الغنى كذا قالوا (كالزكاة) فانها واجبة بالقدرة الميسرة (فانه شئ قليل من كثير) لانه خمسة من مائتين فهذا يسر (مرة بعد الحول) وهذا يسر آخر (ولهذا) أى لكون وجوبها بالقدرة الميسرة (سقط وجوبها بالهلاك) أى هلاك النصاب اذ لو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا (و) لهذا (انتفى) الوجوب (بالدين) اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جيد هو أن الذى ثبت من الشرع من اليسر فى ايجاب الزكاة لا مرد له لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر عسرا فان اليسر الذى كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به نعم لو قام دليل من الشرع دال عليه لتم وأيضا يفضى الى فوات أداء الزكاة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وتفوت فى هذا التأخير القدرة الميسرة فيسقط الوجوب ولا يجترأ عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وعما قررنا اندفع ما فى التلويح بان معنى انقلاب اليسر عسرا أنه كان وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير سهولة فلو وجب على تقدير الهلاك يبقى غرامة وبان الافضاء الى الفوت من الشرع فلا بأس به فتأمل ❊ (مسئلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء) أى لوجوبها (عندنا لان الاشتراط) أى اشتراط القدرة للوجوب انما هو (لاتجاه التكليف) لا غير (وقد تحقق) التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب) أى سبب وجوب القضاء والاداء (واذا لم يتكرر الوجوب) فى القضاء (لا يجب تكرر القدرة) التى هى شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففى النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التى فى الذمة وفيه نظر من وجوه الاول أنا قد بينا أن مقتضى اتحاد السبب ليس الا أن وجوب القضاء

(الثانى) ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بدليل استحالة الكذب عليه ويدل عليه دليلان أقواهما اخبار الرسول عليه السلام عن امتناع الكذب عليه تعالى والثانى أن كلامه تعالى قائم بنفسه ويستحيل الكذب فى كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة اظهار المعجزة على أيدى الكاذبين لان ذلك لو كان ممكنا لعجز البارى عن تصديقه رسله والعجز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الامة اذ ثبت عصمتها بقول الرسول عليه السلام المعصوم عن الكذب وفى معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عنه بانه صادق لا يكذب (الخامس) كل خبر يوافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو الامة أو من صدقه هؤلاء أو دل العقل عليه والسمع فانه لو كان كذبا لكان الموافق له كذبا (السادس) كل خبر صح أنه ذكره المخبر بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبسمع منه ولم يكن غافلا عنه فسكت عليه لانه لو كان كذبا لما سكت عنه ولا عن تكذيبه ونعنى به ما يتعلق بالدين (السابع) كل خبر ذكر بين يدى جماعة أمسكوا عن تكذيبه والعادة تقضى فى مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذبا وذلك بأن يكون للخبر وقع فى نفوسهم وهم عدد يمتنع فى مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكتم التواطؤ ولا يتحدثون به وبمثل هذه الطريقة ثبتت أكثر أعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان ينقل بمشهد جماعات وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذيب على مثلهم فهما كمل الشرط وترك النكير كما سبق نزل منزلة قولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحد أمرا بمشهد جماعة وادعى علمهم به فسكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه قلنا ان كان ذلك فى محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه لاحتمال أنهم اعتقدوا عن النظر ما ادعاه وان كان يسنده الى مشاهدة وكانوا عددا يستحيل عليهم الدخول تحت داع واحد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم فان قيل وهل يدل على الصدق تواتر الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصدا ولا التوافق على اتفاق قلنا أحال القاضى رحمه الله ذلك وقال قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا عدد التواتر فى علم الله فان لم يورث العلم الضرورى دل على نقصان

لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب كما أن وجوب الاداء كان لتفريغها والتكليف الذى هو طلب القضاء غير تكليف الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما واحدا وكان التكليف بالاداء متضمنا اياه عند فواته ونص القضاء كاشفا عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف متجددا فلا بد من قدرة متجددة الثانى سلمنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز أن يكون بقاء القدرة شرطا لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل الدال على امتناع التكليف بالمحال ناهض ههنا فان التكليف به يتوقف على تصورها ايقاعا وذلك مستحيل فى النفس الاخير وأيضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع أن النائم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء ففى القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر فى حق الصوم (وأيضا لو لم يجب) القضاء (الا بقدرة متجددة لم يأثم بالترك بلا عذر وقد أجمعوا على التأثيم) بيان الملازمة أن للمكلف تأخير صلاة القضاء وصيامه الى النفس الاخير وقد فاتت هنالك القدرة فلو سقط الوجوب لم يأثم اذ التأخير كان جائزا ولا اثم فى الجائز وفى النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا اثم أيضا وفيه نظر أما أولا فلانه يلزم ان لا يشترط فى الحج وسائر الواجبات العمرية غير القضاء القدرة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم أن لا يأثم اللهم الا أن يلتزموا عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الاول وأما ثانيا فلان التأخير الجائز التأخير الى آخر الاوقات من العمر التى تسع الاتيان بالقضاء فاذا أخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير أثم بفعله التأخير الغير المشروع فحينئذ يجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير الى آخر أوقات القدرة لا الى الوقت الذى تفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفسا الا وسعها أجاب بقوله (فيخص لا يكلف الله الآية) نفسا الا وسعها (بالاداء) فان قلت فأين المخصص أجاب بقوله (وقد خصصه نصوص قضاء الصوم والصلاة) فانها شاملة القادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر أيضا فانه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الآية بل العقل أيضا يدل على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه (أقول اذا وجب) الواجب (فى الجزء الاخير) كمن صار أهلا فيه (وعدمت القدرة فى القضاء فالتأثيم مشكل) لعدم التقصير منه فى

العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم بل نعلم قطعا كذبهم أو اشتمالهم على كاذب أو متوهم وهذا على مذهبه ان لم ينظر الى القرائن لازم أما من نظر الى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر فان قيل خبر الواحد الذى عمل به الامة هل يجب تصديقه قلنا ان عملوا على وفقه فلعلهم عملوا عن دليل آخر وان عملوا به أيضا فقد أمروا بالعمل بخبر الواحد وان لم يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقه فان قيل لو قدر الراوى كاذبا لكان عمل الامة بالباطل وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الامة قلنا الامة ما تعبدوا الا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم كالقاضى اذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئا وان كان الشاهد كاذبا بل يكون محقا لانه لم يؤمر الا به ۞ القسم الثانى من الأخبار ما يعلم كذبه وهى أربعة (الاول) ما يعلم خلافه بضرورة العقل أو نظره أو الحس والمشاهدة أو اخبار التواتر وبالجملة ما خالف المعلوم بالمدارك الستة المذكورة كمن أخبر عن الجمع بين الضدين واحياء الموتى فى الحال وأنا على جناح نسر أو فى لجة بحر وما يحس خلافه (الثانى) ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة واجماع الامة فانه ورد مكذب بالله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم وللامة (الثالث) ما صرح بتكذيبه جمع كثير يستحيل فى العادة تواطؤهم على الكذب اذا قالوا حضرنا معه فى ذلك الوقت فلم نجد ما حكاه من الواقعة أصلا (الرابع) ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم ومع احالة العادة السكوت عن ذكره لتوفر الدواعى على نقله كما لو أخبر مخبر بان أمير البلدة قتل فى السوق على ملا من الناس ولم يتحدث أهل السوق به فيقطع بكذبه اذ لو صدق لتوفرت الدواعى على نقله ولاحالت العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذه الطريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ونص الرسول على نبى آخر بعده وأنه أعقب جماعة من الاولاد الذكور ونصه على امام بعينه على ملا من الناس وفرضه صوم شوال وصلاة الضحى وأمثال ذلك مما اذا كان أحالت العادة كتمانه فان قيل فقد تفرد الآحاد بنقل ما تتوفر الدواعى عليه حتى وقع الخلاف فيه كافراده صلى الله عليه وسلم الحج أو قرانه وكدخوله الكعبة وصلاته فيها وانه عليه السلام نكح ميمونة وهو حرام وانه دخل مكة عنوة وقبوله شهادة الاعرابى وحده على رؤية الهلال وانفراد الاعرابى بالرؤية حتى لم يشاركه أحد

ترك الاداء ولا فى ترك القضاء (والله أعلم) بالصواب وهذا غير وارد لأنهم لا يؤثمون فى هذه الصورة (١) ثم اعلم أنه قد اشتغل الذمة بالاداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفريغها باتيان المثل فالوجوب الذى ثبت فى الذمة واحد قطعا فنقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاء وجوب سابق قد كان قادرا على تفريغها ولم يفرغ فبقيت مشغولة فى النفس الاخير فطولب بالايصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم تبق هذه القدرة أيضا بقى فى مقابلة هذا الاشتغال والوجوب المغفرة أو الاثم وهذا أمر معقول ولا يرد عليه شئ ويتم الدليلان تقرير الاول أن اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به أمر بتفريغ تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثانى لو لم يكن فى الذمة شئ فلا وجه للتأثيم وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكريمة لا يكلف الله الخ اذ هذا الاشتغال ليس تكليفا وانما يكون لو طولب مع عدم القدرة بتفريغها * قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء سيان فى اشتراط القدرة (٢) والاداء كما يشترط لوجوبها أداء عينا القدرة الحقيقية ويكتفى بالمتوهمة فيما يجب الاداء لترتب القضاء كذلك القضاء يشترط القدرة الحقيقية للاتيان بها عينا واذا أخر الى النفس الاخير يكتفى بالقدرة المتوهمة لاحتمال امتداد هذا

---

(١) فى بعض النسخ ما نصه وفى الحاشية انما كان التأثيم مشكلا لانه لا تقصير من المكلف فى فوت الاداء لانه غير مقدور ولا فى القضاء لان التأخير جائز لانه موسع ولا تأثيم بالجائز وهذا يدل على أنه يشكل أيضا التأثيم عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجودها لان المقدمات جارية فيه وحينئذ يرد عليه ورودا ظاهرا أنه لم يكن له التأخير جائزا على هذا الوجه فان التوسعة انما تقتضى جواز التأخير بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وههنا وقت القضاء العمر فاذا فوت فى العمر فقد أخر عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب الاثم ثم قال وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتأمل وهذا لا يظهر له وجه فانه ان أراد الانفصال فى الاداء بان فى الجزء الاخير نفس الوجوب لانه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الاداء فهذا لا يفيد التأثيم لان التأثيم متوقف على وجوب الاداء وان أراد انفصال الوجوبين فى القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم (٢) قوله والاداء كما يشترط الخ كذا فى الاصل وانظر

فيه وانشقاق القمر ولم ينقله الا ابن مسعود رضي الله عنه وعدد يسير معه وكان ينبغي أن يراه كل مؤمن وكافر وباد وحاضر ونقل النصارى معجزات عيسى عليه السلام ولم ينقلوا كلامه في المهد وهو من أعظم العلامات ونقلت الامة القرآن ولم ينقلوا بقية معجزات الرسول عليه السلام كنقل القرآن في الشيوع ونقل الناس أعلام الرسل ولم ينقلوا أعلام شعيب عليه السلام ونقلت الامة سور القرآن ولم تنقل المعوذتين نقل غيرهما حتى خالف ابن مسعود رضي الله عنه في كونهما من القرآن وما تعم به البلوى من اللمس والمس أيضا فكل هذا نقض على هذه القاعدة والجواب أن افراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس مما يجب أن ينكشف وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه الا من أطلعه عليه أو على نيته باخباره اياه نعم ظهر على الاستفاضة تعليمه الناس الافراد والقران جميعا وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها فقد يكون ذلك مع نفر يسير ومع واحد واثنين ولا يقع شائعا كيف ولو وقع شائعا لم تتوفر الدواعي على دوام نقله لانه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته وأما دخوله مكة عنوة فقد صح على الاستفاضة دخوله متسلحا مع الالوية والاعلام وتمام التمكن والاستيلاء وبذله الامان لمن دخل دار أبي سفيان ولمن ألقى سلاحه واعتصم بالكعبة وكل ذلك غير مختلف فيه ولكن استدل بعض الفقهاء بما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه ودى قوما قتلهم خالد بن الوليد رضي الله عنه على أنه كان صلحا ووقوع مثل هذه الشبهة للآحاد ممكن الى أن تزال بالنظر وأن يكون ذلك بنهي خاص عن قوم مخصوصين ولسبب مخصوص وأما انفراد الاعرابي برؤية الهلال فممكن وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة الاولى لخفاء الهلال ودقته فينفرد به من يحتد بصره وتصدق في الطلب رغبته ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة أو اتفاق وأما انشقاق القمر فهي آية ليلية وقعت والناس نيام غافلون وانما كان في لحظة فرآه من ناظره النبي صلى الله عليه وسلم من قريش ونبهه على النظر له وما انشق منه الا شعبة ثم عاد صحيحا في لحظة فكم من انقضاض كوكب وزلزلة وأمور هائلة من ريح وصاعقة بالليل لا يتنبه له الا الآحاد على أن مثل هذا انما يعلمه من قيل له انظر اليه فانشق عقيب القول والتحدي ومن لم يعلم ذلك ووقع عليه بصره ربما توهم انه خيال انقشع أو كوكب كان تحت القمر فانجلى القمر عنه أو قطعة سحاب سترت قطعة من القمر

النفس لكن لا لأن يجب عليه القضاء عينا بل ليترتب عليه الخلف وهو الايصاء أو الاثم بعد الموت وهذا أيضا قريب مما ذكر والحاصل أن نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات وأما طلب ايقاعها تفريغا للذمة فيشترط القدرة له أداء كان أو قضاء ابتداء وبقاء هذا هو الذي يقتضيه الفحص فان أرادوا بحقيقة الحال هذا القدر فكلامهم تام والا فمشكل والله أعلم

﴿ الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف ﴾

(مسئلة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا) المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق والا لم يكن الكافر مكلفا لعدم التصديق ويلزم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالايمان موقوف على توجه التكليف وهو على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا ينتهض عليه (ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال) وقيل أكثرهم وخالف بعض آخرون منهم (لنا أن التكليف طلب الوقوع منه) أي من المكلف (امتثالا) أي لاجل وقوع الامتثال كما يراه معشر مانعي التكليف بالمحال (أو) طلب الوقوع منه (ابتلاء) أي لاجل الابتلاء بأنه يعزم على الفعل ويشمر ذيله للامتثال كما يراه قائلو التكليف بالمحال (وهو) أي الوقوع امتثالا أو ابتلاء (ممن لا شعور له به محال لانه) أي الايقاع امتثالا وابتلاء (فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر) وهذا لا ينتهض من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رأيهم طلب المحال محال فلا يمكن أن يستدلوا بهذا فالاولى أن يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا ممتنع ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل (قيل اللازم) الضروري (أن التكليف بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدمه) وليس الفهم محالا في زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان أريد أن طلب الوقوع امتثالا أو ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالته في زمانه وان أريد ان طلب الوقوع منه محال في زمان عدم الشعور فممنوع (أقول) في الجواب (لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف) ولوازمه

فلهذا لم يتواتر نقله وأما نقلهم القرآن دون سائر الاعلام فذلك لامرين أحدهما أن الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المداومة عليه اكتفاء بثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات ولان غير القرآن انما ظهر في عمر كل واحد مرة واحدة وربما ظهر بين يدي نفر يسير والقرآن كان يردده طول عمره مرة بعد أخرى ويلقيه على كافتهم قصدا ويأمرهم بحفظه والتلاوة له والعمل بموجبه وأما المعوذتان فقد ثبت نقلهما شائعا من القرآن كسائر السور وابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر كونهما من القرآن لكن أنكر اثباتهما في المصحف واثبات الحمد أيضا لانه كانت السنة عنده أن لا يثبت الاما أمر النبي صلى الله عليه وسلم باثباته وكتبته ولما لم يجده كتب ذلك ولا سمع أمره به أنكره وهذا تأويل وليس جحدا لكونه قرآنا ولو جحد ذلك لكان فسقا عظيما لا يضاف الى مثله ولا الى أحد من الصحابة وأما ترك النصارى نقل كلام عيسى عليه السلام في المهد فلعله لم يتكلم الا بحضرة نفر يسير ومرة واحدة لتبرئة مريم عليها السلام عما نسبوها اليه فلم ينتشر ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم فاندرس فيما بينهم وأما شعيب ومن يجري مجراه من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة ينفردون بها بل كانوا يدعون الى شريعة من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل معجزاتهم اذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبي ذي معجزة وأما الخبر عن اللمس والمس للذكر وما تعم به البلوى فيجوز أن يخبر به الرسول عليه السلام عددا يسيرا ثم ينقلونه آحادا ولا يستفيض وليس ذلك مما يعظم في الصدور وتتوفر الدواعي على التحدث به دائما ﴿ القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الاخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات مما عدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه فان قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه اذ لو كان صدقا لما أخلانا الله تعالى عن دليل على صدقه قلنا ولم يستحيل أن يخلينا عن دليل قاطع على صدقه ولو قلب هذا وقيل يعلم صدقه لانه لو كان كذبا لما أخلانا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقاوما لهذا الكلام وكيف يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع

(ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء) اللذين هما فرعا العلم والشعور (فوجوده بدونه) أي وجود التكليف بدون الشعور (محال) لانه وجود المشروط بدون الشرط (والمحال محال في جميع الاوقات) فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب (واستدل لو صح) تكليف الغافل (لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يتخيل فيه الا عدم الفهم وهو لا يمنع) على هذا التقدير فهما سيان (قيل) لا نسلم أنه لا مانع يتخيل الا عدم الفهم (بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه) وهذا غير واف لقضاء الضرورة أن الانسانية لا دخل لها في الباب الا لوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة (١) سواء سيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالا فلا يصح التكليف حالا والا لصح تكليف البهيمة (أقول) لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه (بل فيه نزاع أيضا فان المنازعين) في اشتراط الفهم (هم المجوزون للتكليف بالمحال) لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له (بل الحق) في المنع (على رأيهم منع بطلان التالي فان تكليف البهيمة بشيء ليس أبعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين) واذ قد أجازوا هذا فليجيزوا ذلك وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان التالي ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا وأنه لا نزاع فيه (على أن عدم استعداده) أي الفهم (في البهيمة مع تماثل الجواهر) كلها انسانا كانت أو بهيمة لان كلها مؤتلفة من جواهر فردة لا غير والروح أيضا جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات فلا قصور من جهة القابل (و) مع (أن كل شيء بخلقه الله تعالى اختيارا) والله قادر على كل شيء فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم ففيها استعداد الفهم أيضا فلا وجه لابداء مانع عدم الفهم فيها (محل تأمل فتأمل) فيه اشارة الى أنه يمكن أن يكون المنفي الاستعداد العادي وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا المجوزون تكليف الغافل (قالوا أولا كلف السكران حيث اعتبر طلاقه وايلاؤه) وهو غافل فصح تكليفه بل وقع (قلنا) لا نسلم أن اعتبار الطلاق تكليف بل (هو من ربط المسببات بأسبابها) فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبرا وصارت الزوجة أجنبية (كالصوم) يجب في الذمة جبرا (بشهود الشهر) وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض

---

(١) قوله سواء سيان كذا في النسخ ولعلهما نسختان جمع الناسخ بينهما كتبه مصححه

بكذب كل شاهد لا يقطع بصدقه وكفر كل قاض ومفت وفجوره اذا لم يعلم اسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل فى الشرع لا يقطع بصحته فليقطع ببطلانه وهذا بخلاف التحدى بالنبوة اذا لم تظهر معجزة فانا نقطع بكذبه لان النبى صلى الله عليه وسلم هو الذى كلفنا تصديقه وتصديقه بغير دليل محال وتكليف المحال محال فبه علمنا أنا لم نكلف تصديقه فلم يكن رسولا الينا قطعا أما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم نتعبد فيه بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل ممكن ونحن مصيبون وان كان هو كاذبا ولو عملنا بقول شاهد واحد فنحن مخطئون وان كان هو صادقا فان قيل انما وجب اقامة المعجزة لنعرف صدقه فنتبعه فيما شرعه فليجب عليه ازالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالمشافهة والاشاعة الى حد التواتر ليحصل العلم فى حق من لم يشافهه به قلنا لا استحالة فى أن يقسم الشارع شرعه الى ما يتعبد فيه بالعلم والعمل فيجب فيه ما ذكرتموه والى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسمع من الرسول العلم والعمل جميعا وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل منوطا بظن الصدق فى الخبر وان كان هو كاذبا عند الله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس وقول شاهد ويمين المدعى عليه أو يمين المدعى مع النكول فلا نحيل شيأ من ذلك

(القسم الثانى من هذا الاصل فى أخبار الآحاد) وفيه أبواب (الباب الاول) فى اثبات التعبد به مع قصوره عن افادة العلم وفيه أربع مسائل (مسئلة) اعلم أنا نريد بخبر الواحد فى هذا المقام ما لا ينتهى من الاخبار الى حد التواتر المفيد للعلم فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلا فهو خبر الواحد وأما قول الرسول عليه السلام مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد واذا عرفت هذا فنقول خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدق بالضدين وما حكى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل اذ يسمى الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ولا تمسك لهم فى قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات وانه أراد الظاهر لان المراد به العلم الحقيقى بكلمة الشهادة التى هى ظاهر الايمان دون الباطن الذى لم يكلف به والايمان باللسان

لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالكف عنها فلو وطئها لم يأثم ثم قال مطلع الاسرار الالهية لا بأس بالتزام ذلك فانه كالنائم عند العليم الخبير الا أن السكر محرم أفضى الى القبيح فيؤخذ به بخلاف النوم (أقول يشكل بصحة اسلامه) ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا بالفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز أن يكون حاله كحال الصبى يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد واقرار والاعتقاد لا يتصور منه فانه فرع العقل الا أن يقال يصح الاسلام من السكران الذى له نوع من العقل قضاء وديانة والذى لا عقل له يصح قضاء فقط وليس فى الاقرار اشكال وهو ممكن منه فتأمل (والحق) فى الجواب (أن السكران من محرم) ليس مكلفا حقيقة بمعنى أنه مطلوب منه شئ بل (مكلف زجرا) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصاحى لاجل الزجر (فتصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما) ويترتب أحكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ويؤاخذ بترك العبادات الواجبة (فيلزمه الاحكام) كلها دنيوية وأخروية والسر فيه أنه انما يأتى ما يأتى من فعل محرم فعله باختياره وكان يمكن أن لا يرتكبه فلا يأتى بهذه القبائح فالقبائح كلها باختياره حكما فسقط ما قيل انه لا وجه للتكليف ولو زجرا لانه ان كان ذا عقل يسير فهو فاهم للخطاب فتكليفه كتكليف الصاحى والا فلا وجه للتكليف لانه والميت والمجنون سواء (الا الردة لعدم القصد) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يتأتى ممن لا قصد له (فكأنه لزوم) لها (لا التزام) لها ولزوم الكفر ليس كفرا بل التزامه وانما اعتبرنا القصد فى ثبوت الردة دون الاسلام (ترجيحا لجانب الاسلام) فانه يعلو ولا يعلى فيثبت بشبهة ولا يرتفع بشبهة والحق أن هذا فى القضاء فقط (و) قالوا (ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة) وأنتم سكارى (الآية فكلفوا حال السكر بالترك) للصلاة وهو حال عدم الشعور (أقول) لا نسلم انه حال عدم الشعور (بل فيه دليل على أن السكر لا ينافى فهم الخطاب فى الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهذيان) وظاهر أنه فى هذه الحالة شاعر البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام فى حد السكر عدم التميز بين السماء والارض ولا شعور فى هذه الحال أصلا أجاب بقوله (واعتبار أبى حنيفة) رحمه الله (عدم التميز فى الحد) للسكر (الموجب للحد احتياط) منه لا لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان أمر الحد أهم (لان مبناه على الدرء) ونحن مأمورون بان ندرأه باحداث الشبهات فاعتبر درجته الشديدة فان الضعيف

يسمى ايمانا مجازا ولا تمسك لهم فى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به لان المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعا ووجوب العمل عنده معلوم قطعا كالحكم بشهادة اثنين أو يمين المدعى مع نكول المدعى عليه

(مسئلة) أنكر منكرون جواز التعبد بخبر الواحد عقلا فضلا عن وقوعه سمعا فيقال لهم من أين عرفتم استحالته أبالضرورة ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع فى الضرورة أو بدليل ولا سبيل لهم الى اثباته لانه لو كان محالا لكان يستحيل إما لذاته أو لمفسدة تتولد منه ولا يستحيل لذاته ولا التفات الى المفسدة ولا نسلم أيضا ولو التفتنا اليها فلا بد من بيان وجه المفسدة فان قيل وجه المفسدة أن يروى الواحد خبرا فى سفك دم أو فى استحلال بضع وربما يكذب فيظن أن سفك الدم هو بامر الله تعالى ولا يكون بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا فى اباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا أمر الله تعالى بامر فليعرفنا أمره لنكون على بصيرة اما ممتثلون أو مخالفون والجواب أن هذا السؤال ان صدر ممن ينكر الشرائع فنقول له أى استحالة فى أن يقول الله تعالى لعباده اذا طار بكم طائر وظننتموه غرابا فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرك بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوما فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعا وأصاب فاذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غرابا علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له اذا ظننت صدق الراوى والشاهد والحالف فاحكم به ولست متعبدا بمعرفة صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممتثل صدق أو كذب ولست متعبدا بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذى تحسه من نفسك وهذا ما نعتقده فى القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك وأما اذا صدر هذا من مقر بالشرع فلا يتمكن منه لانه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفتوى ومعاينة الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه خمسة ثم الشهادة قد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله

قاصر من وجه فان قلت اذا كان السكران فاهما فما معنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال (ومعنى حتى تعلموا) ما تقولون (حتى تيقنوا) ما تقولون (وهذا) الذى ذكرنا (لا تأويل فيه) فان العلم فى اللغة اليقين الواقعى لا غير الا مجازا وفى بعض النسخ وهذا تأويل ولا يظهر له وجه ولعله من سهو الناسخ الا أن يريد أن هذا تأويل لا تفسير فانه بالرأى حرام (والقوم التزموا التأويل (بانه نهى عن السكر) لا عن الصلاة فى حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر (كقولهم لا تمت وأنت ظالم أى لا تظلم فتموت ظالما هذا) فان قلت لا يساعده شأن النزول فان الخمر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل فى التفاسير قلت المعنى نهى عن السكر وقت الصلاة أى لا تسكروا وقت الصلاة فتصلون وأنتم سكارى ووقع فى تلك القصة فتركوا وقت الصلاة وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة الا فى أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر ۞ (مسئلة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة) ولما كان المتبادر منه انه مكلف منجزا وهو ينافى عدم تناول الخطاب شفاها فسره بقوله (والمراد منه التعلق العقلى) أى التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف (لا التنجيزى) الشفاهى قيل الاشعرية يتفصون بهذا عما يرد عليهم اذا كان المعدوم مكلفا فالنائم أجدر بان يكون مكلفا ويرد عليهم أن المعدوم هل يجب عليه شئ أولا وان شئت قلت هل مامور أم لا فعلى الاول كيف لا يجب على النائم وكيف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك فان المعدوم تارك من غير مؤاخذة مع القول بالوجوب عليه وعلى الثانى فالوجوب حادث فكذا الايجاب لانه متحد معه فلا تكليف أزلى وأيضا التعلق داخل فى حقيقة التكليف واذ لا تعلق فى العدم فلا تكليف وأما نحن فلا يرد علينا الا انا نجوز تعلق الامر بالمعدوم والايجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس أما الايجاب من غير وجوب ففى المعدوم وأما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع كما روى عن الامام الهمام أبى حنيفة هذا الكلام بعض الاخيار الذى يعقد الانامل بالاعتقاد صاحب الحكم رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية أصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعدوم أنه بحيث لو وجد بشرط التكليف لتعلق به الحكم وبهذا المعنى النائم أيضا مكلف عندهم ونحن لا ننكر ذلك فان أراد هذا الحبر فى التشقيق الوجوب الشفاهى نختار أنه ليس يجب على المعدوم ولا يلزم منه انتفاء الايجاب ولا يقتضى الايجاب ذلك فان التغاير الذى بينهما يجوز انتفاء أحدهما

عليه وسلم وشهادة خزيمة بن ثابت حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادة موسى وهرون والانبياء صلوات الله عليهم وقد
يظن ذلك كشهادة غيرهم ثم ألحق المظنون بالمقطوع به في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه مقطوع
به وفتوى سائر الائمة وحكم سائر القضاة مظنون وألحق بالمعلوم والكعبة تعلم قطعا بالعيان وتظن بالاجتهاد وعند الظن يجب
العمل كما يجب عند المشاهدة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستحيل أن يلحق المظنون
بالمعلوم في وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يفرق بين هذه الخمسة في مفسدة أو مصلحة لم يتمكن منه أصلا فان قيل فهل يجوز
التعبد بالعمل بخبر الفاسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق وهذا الشرط عندنا فاسد بل كما يجوز أن تجعل حركة الفلك
علامة التعبد بالصلاة فحركة لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة فتكليف العمل عند وجود الخبر شئ وكون الخبر صدقا أو كذبا
شئ آخر ﴿ مسـئلة ﴾ ذهب قوم الى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الادلة السمعية واستدلوا
عليه بدليلين أحدهما أن المفتي اذا لم يجد دليلا قاطعا من كتاب أو اجماع أو سنة متواترة ووجد خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت
الاحكام ولان النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان مبعوثا الى أهل العصر يحتاج الى انفاذ الرسل اذ لا يقدر على مشافهة الجميع ولا
اشاعة جميع أحكامه على التواتر الى كل أحد اذ لو أنفذ عدد التواتر الى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته وهذا ضعيف لان المفتي
اذا فقد الادلة القاطعة يرجع الى البراءة الاصلية والاستصحاب كما لو فقد خبر الواحد أيضا وأما الرسول صلى الله عليه وسلم
فليقتصر على من يقدر على تبليغه فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكلف به فليس تكليف الجميع واجبا نعم
لو تعبد نبي بان يكلف جميع الخلق ولا يخلي واقعة عن حكم الله تعالى ولا شخصا عن التكليف فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد
ضرورة في حقه والدليل الثاني انهم قالوا صدق الراوي ممكن فلو لم نعمل بخبر الواحد لكنا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله
صلى الله عليه وسلم فالاحتياط والحزم في العمل وهو باطل من ثلاثة أوجه أحدها أن كذبه ممكن فربما يكون عملنا خلاف
الواجب الثاني أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق لان صدقه ممكن الثالث هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي

مع بقاء الآخر كيف والوجوب عندهم هو معنى افعل مأخوذا مع التعلق بالمأمور ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هنالك وجوب
واما الايجاب فمعنى افعل من حيث هو قائم بالآمر وهذا القيام حاصل أبدا وأزلا وأما الوجوب والايجاب اللذان هما اعتباريان
وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في الازل عندهم وان أراد الوجوب العقلي فنختار أن المعدوم في الازل تجب عليه المأمورات
وجوبا تعقليا لا منجزا والاظهر أن يقال الوجوب والايجاب العقليان ثابتان في الازل ولا استحالة وكذا حال المأثم والمنجزان ليسا
في الازل كيف والمعتبر في الايجاب المنجز التعلق المنجز فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله وأيضا الخ فقد مر الجواب عنه
بوجهين ثم قال مطلع الاسرار الالهية واما الوجوب السابق على الشرع فمذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى
أبي منصور الماتريدي رضي الله عنه لكن حاصلها أن الاحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر كيف
والامر قائم بذاته تعالى ورد الشرع به أم لا وانما الشرع كاشف فكذا العقل عندنا كاشف عن الاوامر في بعض الاحكام فتدبر
(فان قال) يكن المعدوم مكلفا (لم يكن التكليف أزليا لتوقفه على التعلق) ولو عقليا وان لم يكن المعدوم مكلفا لم يتعلق به في
الازل ولا مع وجوده حتى يتعلق به (و) الثاني باطل بل (هو أزلي لان كلامه تعالى أزلي) لان كلامه صفة له تعالى فيكون
قائما به فيستحيل حدوثه (لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وتقدس) لانه لا يتم على المعتزلة فانهم يقولون انه ليس صفة
قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قال اليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدأ فان المتكلم
مشتق من التكلم وهو خلق الكلام والخلق صفته تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا يتم على الكرامية القائلين
بقيام الحوادث بذاته تعالى كالقائل الملاحدة ولا يخفى على المستيقظ بان هذا انما [illegible] الثابتة [illegible] مسئلة كون
الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للريب والارتياب فيه الا ترى [illegible] قال الامام أبو حنيفة من قال بخلق القرآن
فهو كافر قالوا وهو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الامام أحمد على أعداء العذبات ولم [illegible] على ابتلائه فذلك
عن الانكار وانظر الى ما قال الامام الشيخ داود الطائي عند سؤال [illegible] قام أحمد مقام الانبياء [illegible] الامام الهمام جعفر
ابن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام عن القرآن هل هو خالق أو مخلوق فأجاب القرآن كلام الله غير مخلوق

الاصلى فلا ترفع بالوهم وقد استدل به قوم فى نفى خبر الواحد وهو وان كان فاسدا فهو أقوم من قوله ان الصدق اذا كان ممكنا يجب العمل به ((مسئلة)) الصحيح الذى ذهب اليه الجماهير من سلف الامة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا وأن التعبد به واقع سمعا وقال جماهير القدرية ومن تابعهم من أهل الظاهر كالقاسانى بتحريم العمل به سمعا ويدل على بطلان مذهبهم مسلكان قاطعان أحدهما اجماع الصحابة على قبول خبر الواحد والثانى تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاة والرسل الى البلاد وتكليفه اياهم تصديقهم فيما نقلوه من الشرع ونحن نقرر هذين المسلكين (المسلك الاول) ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد فى وقائع شتى لا تنحصر وان لم تتواتر آحادها فيحصل العلم بمجموعها ونحن نشير الى بعضها فمنها ما روى عن عمر رضى الله عنه فى وقائع كثيرة من ذلك قصة الجنين وقيامه فى ذلك يقول أذكر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيأ فى الجنين فقام اليه حمل بن مالك بن النابغة وقال كنت بين جارتين يعنى ضرتين فضربت احداهما الاخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو وليدة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا أى لم نقض بالغرة أصلا وقد انفصل الجنين ميتا للشك فى أصل حياته ومن ذلك أنه كان رضى الله عنه لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فلما أخبره الضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه أن يورث امرأة أشيم الضبابى من ديته رجع الى ذلك ومن ذلك ما تظاهرت به الاخبار عنه فى قصة المجوس أنه قال ما أدرى ما الذى أصنع فى أمرهم وقال أنشد الله امرأ سمع فيهم شيأ الا رفعه الينا فقال عبد الرحمن ابن عوف أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب فأخذ الجزية منهم وأقرهم على دينهم ومنها ما ظهر منه ومن عثمان رضى الله عنهما وجماهير الصحابة رضى الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء الختانين بخبر عائشة رضى الله عنها وقولها فعلت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ومن ذلك ما صح عن عثمان رضى الله عنه أنه قضى فى السكنى بخبر فريعة بنت مالك بعد أن أرسل اليها وسألها ومنها ما ظهر من على رضى الله عنه من قبوله خبر الواحد

وبالجملة مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة مجمع عليه اجماعا قاطعا لا يضر مخالفة الجهلاء فيه وكذا لا يضر مخالفة الكرامية فى امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر ثم بقى ههنا سؤال هو أن اللازم من الدليل كون الكلام النفسى هو الذى يكون تعلقه عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تنجيزا فلا يكون مدلول الكلام اللفظى الذى يتجه التكليف به تنجيزا وقد صرحوا بكونه مدلولا له كذا فى الحاشية ولا يذهب عليك أن معنى التعلق العقلى تعلق معلق بوجود المكلف بصفة التكليف فكان فى الازل طلبا معلقا به فاذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تنجز الطلب الذى كان معلقا فان التعليق بالامر المحقق تنجيز وهذا الطلب المحقق قالوا مدلول اللفظى وأما احقاق الحق فسنذكر نبذا منه فى الاصول فانتظر فانه يظهر لك أن اللفظى له نوع من الاتحاد مع النفسى ولا ينافى ذلك الافتراق بحسب التعليق والتعلق فتدبر المعتزلة (قالوا) لو كان التكليف قديما (يلزم أمر ونهى من غير متعلق موجود) اذ قدم الامر ولا مأمور (وذلك سفه وعبث) وهذا لازم عليهم فى الكلام اللفظى أيضا فانه قد صح فى الخبر الصحيح الثابت فى صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب فى التوراة قبل أن يخلق آدم بأربعين سنة فعصى آدم ربه فغوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا (قلنا انما يلزم ذلك) أى السفه والعبث (لو كان الطلب فى الازل تنجيزا) ولا نقول به (أما لو كان ممن سيكون) معلقا على وجوده مع صفة التكليف (فلا) يلزم (كأمر الرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين (فى حقنا وبذلك اندفع ما قيل) انه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم كيف لا و (ان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة أن الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه) والتعلق اضافة بين الآمر والمأمور (وذلك) الاندفاع (لان الامتناع) المذكور (فى التعلق التنجيزى وأما العقلى) فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا متحققا بالفعل (فيكفى له العلم فتدبر) فانه جلى وينكر (قيل) فى الجواب (السفه والعبث من صفات الافعال) ولا يتصف بهما الكيف (والكلام النفسى من الصفات) دون الافعال (فلا يتصف بهما) فلزوم السفه والعبث ممنوع (أقول) لا بل يتصف بهما بعض الصفات أيضا كيف لا و (الامر طلب والطلب يتصف بهما اجماعا اعلم أن عبد الله بن سعيد) القطان (من الاشاعرة) أى من أهل السنة والجماعة وكان مقدما على الاشعرى (ذهب مستخلصا عن) هذا (اللزوم) لزوم

واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره أحلفته فاذا حلف صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصيب ذنبا الحديث فكان يحلف المخبر لا لتهمة بالكذب ولكن للاحتياط في سياق الحديث على وجهه والتحرز من تغيير لفظه نقلا بالمعنى ولئلا يقدم على الرواية بالظن بل عند السماع المحقق ومنها ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه كان يرى ان الحائض لا يجوز لها أن تصدر حتى يكون آخر عهدها الطواف بالبيت وأنكر على ابن عباس خلافه في ذلك فقيل له ان ابن عباس سأل فلانة الانصارية هل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته فرجع زيد بن ثابت يضحك ويقول لابن عباس ما أراك الا قد صدقت ورجع الى موافقته بخبر الانصارية ومنها ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرابا من فضيخ تمر اذ أتانا آت فقال ان الخمر قد حرمت فقال أبو طلحة قم يا أنس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت ومنها ما اشتهر من عمل أهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد وانهم أتاهم آت فأخبرهم بنسخ القبلة فانحرفوا الى الكعبة بخبره ومنها ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه وقد قيل ان فلانا رجلا من المسلمين يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس بموسى بني اسرائيل عليه السلام فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر بشئ يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل فتجاوز ابن عباس العمل بخبر الواحد وبادر الى التكذيب بأصله والقطع بذلك لاجل خبر أبي بن كعب ومنها أيضا ما روى عن أبي الدرداء انه لما باع معاوية شيأ من آنية الذهب والورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معاوية انى لا أرى بذلك بأسا فقال أبو الدرداء من يعذرني من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عن رأيه لا أساكنك بارض أبدا ومنها ما اشتهر عن جميعهم في أخبار لا تحصى الرجوع الى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهن والى فاطمة بنت أسد وفلانة وفلانة ممن لا يحصى كثرة والى زيد وأسامة بن زيد

السفه والعبث (الى ان كلامه) تعالى (ليس في الازل أمرا أو نهيا أو غيرهما) من الاخبار والاستفهام بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات (بل القديم هو الامر المشترك) بينهما (والاقسام حادثة) وقد رأيت في كتب بعض المحدثين أنهم حكموا بكون هذا الرأي مختارا (وأورد عليه أن هذه) الاشياء من الامر والنهي وغيرهما (أنواع) للكلام (ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع مّا) فلا يتصور قدم المشترك (وأجاب) عبد الله بن سعيد (بمنع أنها أنواعه بل انها (عوارضه بحسب) عروض (التعلق) وهو حادث (ويجوز خلوه عنه) وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه أمرا ونهيا ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد معين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة (أقول) هذا الجواب غير تام فانا سلمنا أنها ليست أنواعا لكن لا شك في أنها أقسام و (وجود المقسم بدون) وجود (قسم مّا محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض) واذ قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض (فيلزم عليه القول بوجود قسم مّا بدون هذه العوارض وهو) باطل (لا يعقل مع أنه) يلزم خلاف الفرض اذ (قال ان القديم هو المشترك هذا خلف فتدبر) اعلم ان كلامه تعالى واحد أزلي لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل انما يتعدد وينقسم بتعدد التعلقات وعما قال القطان انه ليس في الازل تعلق فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال بعروض التعلقات المتعددة نعم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم مّا وهذا ظاهر جدا فحينئذ قوله وجود المقسم بدون قسم مّا محال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكلي فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم مّا ولا يخفى أن قصد التخاطب بالفعل البتة يستدعي وجود الاقسام وأما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي الا تحقق الاقسام فيه والسر فيه أن التخاطب لا يكون الا في التعلق التنجيزي فلا تعلق في الازل الا بمعنى صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك أن تقول انه سبحانه وتعالى يعلم في الازل المكلفين باعيانهم وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مأمورون بكذا وممنوعون عن كذا أولا يعلم وعلى الثاني يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا يزال

وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم من الرجال والنساء والعبيد والموالى وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم حتى قال الشافعى رحمه الله وجدنا على بن الحسين رضى الله عنه يعول على أخبار الآحاد وكذلك محمد بن على وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وكذلك كان حال طاوس وعطاء ومجاهد وكان سعيد بن المسيب يقول أخبرنى أبو سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الصرف فيثبت حديثه سنة ويقول حدثنى أبو هريرة وعروة ابن الزبير يقول حدثتنى عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى ان الخراج بالضمان ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لاجل ذلك وكذلك ميسرة باليمن ومكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعوهم كعلقمة والاسود والشعبى ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم ينكر عليهم أحد فى عصر ولو كان نكير لنقل ولوجب فى مستقر العادة اشتهاره وتوفرت الدواعى على نقله كما توفرت على نقل العمل به فقد ثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف وانما الخلاف حدث بعدهم فان قيل لعلهم عملوا بها مع قرائن أو بأخبار أخر صاحبتها أو ظواهر ومقاييس وأسباب قارنتها لا بمجرد هذه الاخبار كما زعمتم كما قلتم عملهم بالعموم وصيغة الامر والنهى ليس نصا صريحا على انهم عملوا بمجردها بل بها مع قرائن قارنتها قلنا لانهم لم ينقل عنهم لفظ انما عملنا بمجرد الصيغة من أمر ونهى وعموم وقد قالوا ههنا لولا هذا لقضينا بغير هذا وصرح ابن عمر رضى الله عنهما برجوعهم عن المخابرة بخبر رافع بن خديج ورجوعهم فى التقاء الختانين بخبر عائشة رضى الله عنها كيف وصيغة العموم والامر والنهى قط لا تنفك عن قرينة من حال المأمور والمأمور به والآمر أما ما يرويه الراوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فماذا يقترن به حتى يكون دليلا بسببه فتقدير ذلك كتقدير قرائن فى عملهم بنص الكتاب وبالخبر المتواتر وبالاجماع وذلك يبطل جميع الادلة وبالجملة فنشدتهم فى طلب الاخبار لا داعى لها الا العمل بها فان قيل فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة أيضا قلنا ذلك لفقدهم شرط قبولها كما سيأتى وكما تركوا العمل بنص القرآن وبأخبار متواترة لاطلاعهم على نسخها أو فوات الامر وانقراض من كان

أيضا الا انه لم يعلم الله ذلك وهو باطل فتعين الاول فثبت الامر والنهى العقليان فلزم وجود قسم ما (وأيضا لا يكون المعدوم حينئذ مكلفا) أى حين وجد الكلام ولم يصر أمرا ونهيا ولا شيأ من الاقسام (اذ لا تعلق) للكلام بفعل المكلف حينئذ وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكلفا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان انما قال هذا الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور الا أن يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور فى أزلية التكليف التعليقى كما قال مطلع الاسرار الالهية لعله أراد بالامر والنهى المنفيين الامر والنهى المنجزين فحينئذ يرجع الى ما ذهب اليه الجمهور وحينئذ لا شبهة فى أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شئ من الوجوه المذكورة (و) المعتزلة (قالوا) لو كان الخطاب أزليا (يلزم قدم عدم التناهى) فان المعدومين غير متناه فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب (فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو والجواب) أن لا تعدد فى الخطاب المتعلق بالذات و(أن التعدد) العارض له (بحسب تعدد التعلقات تعدد اعتبارى فانه) أى الخطاب (صفة واحدة أزلية) لا تعدد فيه (كالعلم والقدرة وانقسامه الى الانواع والافراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات) كانقسامها (هذا) فان قلت هب ان التعدد فيه بحسب التعلقات اعتبارى لكن التعلقات ليست اختراعية محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعى والا لزم كون الاوامر والنواهى اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت معنى كونها واقعية أن الخطاب اذا قيس الى متعلقه صالح لان ينتزع عنه التعلق لا أن التعلق أمر موجود فى التعين فتأمل ثم الاشكال ساقط من الاصل لان المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة فهم متناهون وكذا التعلقات فتأمل فيه وقالوا ثانيا لو كان الكلام أزليا لاستوى نسبته الى الكل والحسن والقبح عندكم شرعى فهو صالح لان يتعلق بكل شئ فيلزم أن يتعلق الامر والنهى بفعل واحد قلنا لا نسلم أن الحسن والقبح شرعيان بل الاشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة فيتعلق الامر بذلك البعض والنهى بهذا البعض وانما يرد على الاشعرية فاجابوا بان الشئ الصالح للتعلق بالامور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة وفيه أن تعلق

الخطاب

الخطاب متعلقابه (الدليل الثانى) ماتواتر من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امراءه وقضاته ورسله وسعاته الى الاطراف وهم آحاد ولا يرسلهم الا لقبض الصدقات وحل العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع فمن ذلك تأميره أبابكر الصديق على الموسم سنة تسع وانفاذه سورة براءة مع على وتحميله فسخ العهود والعقود التى كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك توليته عمر رضى الله عنه على الصدقات وتوليته معاذا قبض صدقات اليمن والحكم على أهلها ومن ذلك انفاذه صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان الى أهل مكة متحملا ورسولا مؤديا عنه حتى بلغه أن قريشا قتلته فقلق لذلك وبايع لاجله بيعة الرضوان وقال والله لئن كانوا قتلوه لاضرمنها عليهم نارا ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والجبايات قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وأسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأباعبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحى قبول قول رسله وسعاته وحكامه ولو احتاج فى كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه وخلت دار هجرته عن أصحابه وأنصاره وتمكن منه أعداؤه من اليهود وغيرهم وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فان قيل كان قد أعلمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفاها وباخبار متواترة وانما بعثهم لقبضها قلنا ولم وجب تصديقهم فى دعوى القبض وهم آحاد ثم لم يكن بعثه صلى الله عليه وسلم فى الصدقات فقط بل كان فى تعليمهم الدين والحكم بين المتخاصمين وتعريف وظائف الشرع فان قيل فليجب عليهم قبول أصل الصلاة والزكاة بل أصل الدعوة والرسالة والمعجزة قلنا أما أصل الزكاة والصلاة فكان يجب قبوله لانهم كانوا ينفذون لشرح وظائف الشرع بعد انتشار أصل الدعوة وأما أصل الرسالة والايمان وأعلام النبوة فلا اذ كيف يقول رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوجب عليكم تصديقى وهم لم يعرفوا بعد رسالته أما بعد التصديق به فيمكن الاصغاء الى رسله بايجابه الاصغاء اليهم فان قيل فانما يجب قبول خبر الواحد اذا دل قاطع على وجوب العمل به كما دل الاجماع والتواتر عندكم فاولئك بماذا صدقوا الولاة فى قولهم يجب عليكم العمل بقولنا قلنا قد كان تواتر اليهم من سيرة رسول الله صلى الله

الصفة ببعض مع صلوح تعلقها بالكل ترجيح من غير مرجح وهذا مناف للحكمة فتأمل ۞ (مسئلة الفعل الممكن بالذات وفى العادة) احترز به عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادى اذ التكليف به غير واقع (الذى تمت شرائط وجوبه) احترز به عمالم تتم شرائط وجوبه اذ ظاهر أنه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند أحد (اذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه) من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله (عند وقته) تنبيها على أن المعتبر فى انتفاء الشرط ذلك الوقت أما لو عدم وقت التكليف و وجد فى ذلك الوقت يصح به التكليف البتة (هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح) التكليف به بل يقع (خلافا للمعتزلة والامام) فى الحاشية قال السبكى الشرائط منها ما يتبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحياة وهذا هو الذى يخالف فيه الامام ومنها مالا يتبادر كانتفاء الارادة لايمان أبى جهل وهذا الاختلاف فيه اه فعلى هذا الاختلاف فى المعنى فانه ظاهر أن الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التميز وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له (وفى) صورة (الجهل من الآمر (يصح) التكليف (اتفاقا لا يقال) كما قال فى التحرير (قد تقدم) فى مسئلة امتناع التكليف بالمحال (أن الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله) تعالى (أنه لا يقع ومعلوم أن كل مالا يقع فبانتفاء شرط) من شروطه (من ارادة قديمة) كما هو رأينا (أو حادثة) كما هو رأى المعتزلة فقد اتحد ما علم الله أنه لا يقع فى الوقت وما علم الله انه ينتفى شرط من شروطه (فحكاية الخلاف) ههنا (مناقضة) لما نقلوا هنالك من الاتفاق (لانا نقول الاجماع) كان (بالنظر الى الامكان الذاتى) والصحة دون الوقوع (كما يدل عليه كلام بعض المحققين) فى شرح المختصر (عند نقل الاجماع حيث قال) الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع (وان ظن قوم أنه ممتنع لغيره فالخلاف ههنا فى الوقوع) للتكليف بما علم الله انتفاء شرط من شروطه (بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية) واعلم أن فى كلام ابن الحاجب ههنا أيضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يأبى عن هذه الارادة وقد قال فى شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على تحققه والظاهر فى كلام شارح المختصر ان ضمير أنه يرجع الى ما علم الله يعنى وان كان قوم ظنوا أن ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد الاجماع ثم انه لا يصح خلاف أحد

عليه وسلم أنه ينفذ الولاة والرسل آحادا كسائر الاكابر والرؤساء ولولا علمهم بذلك لجاز للمتشكك أن يجادل فيه اذا عرض له شك ولكن قل ما يعرض الشك فيه مع القرائن فان الذي يدخل بلاد ناء مع منشور القضاء قد لا يختلج الريب في صدقه وان لم يتواتر الينا ولكن بقرائن الاحوال والمعرفة لخط الكاتب وببعد جرأته على الكذب مع تعرضه للخطر في أمثال ذلك (الدليل الثالث) ان العامي بالاجماع مأمور باتباع المفتي وتصديقه مع انه ربما يخبر عن ظنه فالذي يخبر بالسماع الذي لا يشك فيه أولى بالتصديق والكذب والغلط جائزان على المفتي كما على الراوي بل الغلط على الراوي أبعد لان كل مجتهد وان كان مصيبا فانما يكون مصيبا اذا لم يقصر في اتمام النظر وربما يظن أنه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله اذا نقل مذهبه أوقع لانه يروي مذهب غيره فكيف لا يروي قول غيره فان قيل هذا قياس لا يفيد الا الظن ولا يجوز اثبات الاصول بالظن والقياس والعمل بخبر الواحد أصل كيف ولا ينقدح وجه الظن فان المجتهد مما يضطر اليه ولو كلف آحاد العوام درجة الاجتهاد تعذر ذلك فهو مضطر الى تقليد المفتي قلنا الاضرورة في ذلك بل ينبغي أن يرجع الى البراءة الاصلية اذ لا طريق له الى المعرفة كما وجب على المفتي بزعمكم اذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر فيرجع الى البراءة الاصلية اذا تعذر عليه التواتر ثم نقول ليس هذا قياسا مظنونا بل هو مقطوع به بانه في معناه لانه لو صح العمل بخبر الواحد في الانكحة لقطعنا به في المبايعات ولم يختلف الامر باختلاف المروي وههنا لم يختلف الا المخبر عنه فان المفتي يخبر عن ظن نفسه والراوي عن قول غيره كما لم يفرق في حق الشاهدين بين أن يخبرا عن أنفسهما أو عن غيرهما اذا شهدا على عدالة غيرهما أو يخبرا عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما (الدليل الرابع) قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فالطائفة نفر يسير كالثلاثة ولا يحصل العلم بقولهم وهذا فيه نظر لانه ان كان قاطعا فهو في وجوب الانذار لا في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب على الشاهد الواحد اقامة الشهادة لا ليعمل بها وحدها لكن اذا انضم غيرها اليها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف أيضا التمسك بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى وبقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما

ممن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم أن يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كأبي جهل وكذا العاصي وتنتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير تعرضهم وقتلهم ظلما لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للمأمور به مرتكبين للمنهي عنه وأي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق أنه لا خلاف فيه هذا (انا لو لم يصح) التكليف بما علم انتفاء شرطه (لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل لجواز أن لا يوجد شرط) من شروطه جوازا مشعور المكلف والتالي باطل وكذا المقدم (وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله) فمنعوا بطلان اللازم (وذلك) الانكار (باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع نقله القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله (بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب) بل علمه وربما يمنع الاجماع على وجوب النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون أداء الصوم باطلاق النية ونية النفل فان قلت لعل الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفوه لانهم أصحاب فحص عظيم وأما بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم فالحق في الجواب أن في الواجب الموسع والعمري اجماعا بلا ريب وهذا القدر يكفينا في المطلوب ثم ربما يورد ان أريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان أريد الظن القوي فلا نسلم امتناعه اذ ظن وجود الشرط ممكن وهذا أيضا غير واف لان في أكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة (قالوا أولا ما عدم شرطه غير ممكن) لان وجود المشروط بدون الشرط محال (والامكان شرط التكليف) فانتفى شرطه فانتفى التكليف وهذا الاستدلال يرشدك أيضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية (قلنا) ان أردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات أو بحسب العادة فممنوع فان الضرورة قاضية بان الامتثال من أبي جهل ممكن بالامكانين وان أردتم أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط فمسلم لكن لا ينافي الامكان ذاتا وعادة و (الشرط) للتكليف (الامكان العادي) الاخص من الذاتي (وهو لا ينافي الامتناع لغيره و) قلنا (أيضا منقوض بجهل الآمر بعدم الشرط في الواقع) لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع (اذ لا دخل العلم في الامكان والامتناع فانه) أي العلم بالامكان والامتناع (تابع للمعلوم) لا أنه سبب كيف

سمعها الحديث وأمثالهما ثم اعلم أن المخالف في المسئلة له شبهتان الشبهة الاولى قولهم لا مستند في اثبات خبر الواحد الا الاجماع فكيف يدعى ذلك وما من أحد من الصحابة الا وقد رد خبر الواحد فمن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذى اليدين حيث سلم عن اثنتين حتى سأل أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وشهدا بذلك وصدقاه ثم قبل وسجد للسهو ومن ذلك رد أبى بكر رضى الله عنه خبر المغيرة بن شعبة من ميراث الجد حتى أخبره معه محمد بن مسلمة ومن ذلك رد أبى بكر وعمر خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من استئذانه الرسول في رد الحكم بن أبى العاص وطالباه بمن يشهد معه بذلك ومن ذلك ما اشتهر من رد عمر رضى الله عنه خبر أبى موسى الاشعرى في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه ومن ذلك رد على رضى الله عنه خبر أبى سنان الاشجعى في قصة بروع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يحلف على الحديث ومن ذلك رد عائشة رضى الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه وظهر من عمر نهيه لابى موسى وأبى هريرة عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأمثال ذلك مما يكثر وأكثر هذه الاخبار تدل على مذهب من يشترط عددا في الراوى لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم لم يجتمعوا فينتظروا التواتر لكنا نقول في الجواب عما سألوا عنه الذى رويناه قاطع في عملهم وما ذكروه رد لاسباب عارضة تقتضى الرد ولا تدل على بطلان الاصل كما أن ردهم بعض نصوص القرآن وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضى بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الاصل ونحن نشير الى جنس المعاذير في رد الاخبار والتوقف فيها أما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذى اليدين فيحتمل ثلاثة أمور (أحدها) أنه جوز الوهم عليه لكثرة الجمع وبعد انفراده بمعرفة ذلك مع غفلة الجميع اذ الغلط عليه أقرب من الغفلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت أمارات الوهم يجب التوقف (الثانى) أنه وان علم صدقه جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلمهم وجوب التوقف في مثله ولو لم يتوقف لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية فحسم سبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولا لو علم صدقا لظهر أثره في حق الجماعة واشتغلت ذمتهم فألحق بقبيل الشهادة فلم يقبل فيه قول الواحد والاقوى ما ذكرناه من قبل نعم لو تعلق بهذا من يشترط عدد الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة ويلزمه أن تكون في جمع يسكت عليه

والامكان لا يكون من الغير فاذا كان ممتنعا فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف به أيضا وفيه أن التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاستحالة وقد مر الاشارة اليه لكن لا يصح أن يكون المحال مكلفا به في الواقع اذ صحة الايقاع من ضروريات كونه مطلوبا فتدبر (و) قالوا (ثانيا لو صح) التكليف (مع علم الآمر) بانتفاء شرطه (لصح مع علم المأمور) بانتفائه (لان عدم الحصول مشترك) ولا يتخيل المانع الا هو ولم يبق على زعمكم (واللازم باطل اتفاقا) اذ لا يصح مع علم المأمور (قلنا) أولا بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر أن الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا تنزلا لم يكن عدم صحة التكليف هنالك لعدم الحصول (بل لانتفاء الفائدة) من التكليف وهو الابتلاء ورد عليه أنه يتحقق الابتلاء فان عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب والا لا هذا فالحق أن علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قدم من المصنف ﴿ (مسئلة اسلام الصبى العاقل صحيح بدليل صحة اسلام) أمير المؤمنين (على) رضى الله عنه فانه كان آمن وهو ابن سبع أو ثمان أو عشر سنين والكل أحوال الصبا وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما هو في صحة ايمانه في حق أحكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة مسلم وفى حق أحكام الدنيا ممنوع وانما يتم لو ثبت عدم توريثه أباه أبا طالب وأيضا الدليل موقوف على كفر أبى طالب وأما لو كان مسلما فقبول ايمانه كرم الله وجهه تبعا لابيه لا يدل على القبول في نفسه وأجاب المصنف عن الاول بان صحة الايمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الاحكام ومن ثمة يحكم بصلاة كافر الى قبلتنا بالاسلام وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في أحكام الآخرة لصحة صلاته والصلاة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا والخصم لا يسلم بل يفرق والشاهد غير تام لان البالغ قابل لقبول الاحكام دون الصبى والجواب أن مقصوده أنه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبتت في الكل ظاهرا كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندى وأما الاشكال الثانى ففساده ظاهر فان أحاديث كفره شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عمه أبى طالب انك لا تهدى من أحببت كما في صحيح مسلم وسنن

الباقون لانه كذلك كان أما توقف أبي بكر في حديث المغيرة في توريث الجدة فلعله كان هناك وجه اقتضى التوقف وربما لم يطلع عليه أحد أو لينظر أنه حكم مستقر أو منسوخ أو ليعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم أوكد أو خلافه فيندفع أو توقف في انتظار استظهار بزيادة كما يستظهر الحاكم بعد شهادة اثنين على جزم الحكم ان لم يصادف الزيادة لا على عزم الرد أو أظهر التوقف لئلا يكثر الاقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شئ من ذلك اذ ثبت منه قطعا قبول خبر الواحد وترك الانكار على القائلين به وأما رد حديث عثمان في حق الحكم بن أبي العاص فلانه خبر عن اثبات حق لشخص فهو كالشهادة لا تثبت بقول واحد أو توقف لاجل قرابة عثمان من الحكم وقد كان معروفا بانه كلف باقاربه فتوقف تنزيها لعرضه ومنصبه من أن يقول متعنت انما قال ذلك لقرابته حتى ثبت ذلك بقول غيره أو لعلهما توقفا ليسنا للناس التوقف في حق القريب الملاطف ليتعلموا لزوم التثبت في مثله ۞ وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجا اليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما انصرف عن بابه بعد أن قرع ثلاثا كالمترفع عن المثول ببابه فخاف أن يصير ذلك طريقا لغيره الى أن يروي الحديث على حسب غرضه بدليل انه لما رجع مع أبي سعيد الخدري وشهد له قال عمر اني لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز للامام التوقف مع انتفاء التهمة لمثل هذه المصلحة كيف ومثل هذه الاخبار لا تساوي في الشهرة والصحة أحاديثنا في نقل القبول عنهم ۞ وأما رد علي خبر الاشجعي فقد ذكر علته وقال كيف نقبل قول أعرابي بوال على عقبيه بين أنه لم يعرف عدالته وضبطه ولذلك وصفه بالجفاء وترك التنزه عن البول كما قال عمر في فاطمة بنت قيس في حديث السكنى لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الاخبار ۞ (الشبهة الثانية) تمسكهم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة والجهالة في قول العدل حاصلة وهذا باطل من أوجه * الاول أن انكارهم القول بخبر الواحد غير معلوم ببرهان قاطع بل يجوز الخطأ فيه فهو اذا حكم بغير علم * الثاني ان وجوب

الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورث طالبا وعقيلا لا أباهما ولم يورث عليا وجعفرا ولذا تركنا نصيبنا في الشعب كذا في موطأ الامام مالك ومن ههنا بان أنه قبل في أحكام الدنيا وفيه أن موت أبي طالب كان بعد بلوغ أمير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم اعلم أن الاستدلال بصحة اسلام أمير المؤمنين مشكل جدا فانه سيجيء عن قريب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق وأما قبلها فكان المناط التمييز وكان ايمان أمير المؤمنين مكابل انه أول ايمانا عند البعض وان كان غير صحيح عند الحذاق الا الاولية في الصبيان فايمانه ايمان المكلف فلا يلزم من صحته صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل الاحرى ما يجيء أن الحجر من الشرع لم يوجد ولا يليق فيصح فيقطع الولايات بينه وبين الكافر لعموم النصوص كما قررنا (قال) الامام (فخر الاسلام بثبوت أصل وجوب الايمان) عليه (لا) ثبوت (وجوب الاداء) فان التكليف موضوع عنه (فاذا أسلم وقع فرضا) مسقطا لما في الذمة (كصوم المسافر) فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت سابقا (فلا يجب تجديده بالغا وفاقا) أي نفس الوجوب (ثم ليس الايمان لعدم حكمه وهو وجوب الاداء) والشئ انما يجب ويثبت في الذمة لاجل حكمه (وفيه نظر لانا لا نسلم أن حكمه ذلك) أي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء (بل ذلك حكم الخطاب وانما حكمه صحة الاداء عن الواجب) بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم انه ليس لفخر الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب وأما عدم وجوب التجديد فلعله لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب وأيضا لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه ۞ (مسئلة العقل شرط التكليف) ثم له تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبيين سائرها لا يخلو عن اطناب ممل (اذ به الفهم لا بغيره) (وذلك متفاوت) في الشدة والضعف (ولا يناط) التكليف (بكل قدر) من العقول بل رحمة الله اقتضت أن يناط بقدر معتدبه (فأنيط بالبلوغ عاقلا) أي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل (فالتكليف دائر عليه) وجودا وعدما لا على كمال العقل ونقصانه فان من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة أمر غير منضبط فالحكم دائر معه وجودا وعدما وجدت المشقة أم لا (قال البيهقي) المحدث رحمه الله (الاحكام) الشرعية

العمل

العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا جهالة فيه * الثالث ان المراد من الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة عالم يبصر ولم يسمع والفتوى بما لم يرو ولم ينقله العدول * الرابع أن هذا لو دل على رد خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنين والاربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين فكما علم بالنص فى القرآن وجوب الحكم بهذه الامور مع تجويز الكذب فكذلك بالاخبار * الخامس أنه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة لانا لا نتيقن ايمانهم فضلا عن ورعهم ولا نعلم طهارة امام الصلاة عن الجنابة والحدث فليمتنع الاقتداء

﴿ الباب الثانى فى شروط الراوى وصفته ﴾ واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم أن كل خبر فليس بمقبول وانهم أولا أنا لسنا نعنى بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان كاذبا أو غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقا بل نعنى بالمقبول ما يجب العمل به وبالمردود ما لا تكليف علينا فى العمل به والمقبول رواية كل مكلف عدل مسلم ضابط منفردا كان بروايته أو معه غيره فهذه خمسة أمور لابد من النظر فيها * الاول ان رواية الواحد تقبل وان لم تقبل شهادته خلافا للجبائى وجماعة حيث شرطوا العدد ولم يقبلوا الا قول رجلين ثم لا تثبت رواية كل واحد الا من رجلين آخرين والى أن ينتهى الى زماننا يكثر كثرة عظيمة لا يقدر معها على اثبات حديث أصلا وقال قوم لابد من أربعة أخذا من شهادة الزنا ودليل بطلان مذهبهم أنا نقول اذا ثبت قبول قول الآحاد مع انه لا يفيد العلم فاشتراط العدد تحكم لا يعرف الا بنص أو قياس على منصوص ولا سبيل الى دعوى النص وما نقل عن الصحابة من طلب استظهار فهو فى واقعتين أو ثلاث لاسباب ذكرناها أما ما قضوا فيه بقول عائشة وحدها وقول زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول عبد الرحمن ابن عوف وأبى هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر فقد علمنا قطعا من أحوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعا رد شهادة الواحد وان أخذوا من قياس الشهادة فهو قياس باطل اذ عرف من فعلهم الفرق ولم لا يقاس عليه فى شرط الحرية والذكورة واشترط فى أخبار الزنا أربعة وفيما يتعلق برؤية الهلال وشهادة القابلة واحد والمصير الى ذلك خرق للاجماع ولا فرق ان وجب

(انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز اهـ) هذا تأييد لاناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت إناطتها بالبلوغ (فلا يجب أداء شئ على الصبى) ولو عاقلا (خلافا لابى منصور) وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماتريدى أعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق كذا فى التقرير كذا فى الحاشية (و) خلافا (للمعتزلة فى وجوب الايمان) أى وجوب أدائه (فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه و) خلافا (للقاضى) الامام (أبى زيد حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى) من الايمان وغيره (عليه الا أن الاداء سقط بعذر الصبا) لقصور البدن ولعله انما قال بالسقوط فى غير الايمان (لنا أولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم) أى الحساب والمؤاخذة (عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل) وأصحاب الامام علم الهدى يخصون الصبى العاقل فى حق وجوب الايمان بالعقل وبأحاديث دخول صبيان الكفرة فى النار فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبى بعد اسلام الزوجة وليس واجبا عليه وكذا لم يؤمر باداء الصلاة وهو ابن عشر سنين أجاب عن الاول بقوله (وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته لا لوجوبه) فان قلت لما كان الصبى غير مكلف لا يتناوله الخطاب بحرمة النكاح مع الكفر فمن أين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لابد له من دليل قلت قد بينا أن سببية الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة فى نصوص متضافرة وهو يقتضى فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغير ذلك وأجاب عن الثانى بقوله (وضربه لعشر على الصلاة تأديبا) أى ضربه لاجل التأديب لا لاجل التعذيب (للاعتياد لا تكليفا) أى ضربه لاجل أن يعتادوها الا أنهم مكلفون (و) لنا (ثانيا عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه) قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان حين تسئل عنه لا ينفسخ نكاحها (بخلاف البالغة) فانه ينفسخ نكاحها فعلم أن المراهقة لم تكن مأمورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ أن هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلام عن مواضعه فان مشايخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على أن مذهب أئمتنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت أنه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم أنها نهيت عن الكفر صريحا وبعض شراح أصول الامام فخر الاسلام صرح أيضا بان الكفر يحرم على الصبى وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغى أن تعصى فى صورة عدم الوصف أيضا وينفسخ النكاح أيضا والذى يظهر ان هذا

القياس * الشرط الثاني وهو الاول تحقيقا فان العدد ليس عندنا من الشروط وهو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله تعالى فلا وازع له من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد اتبعوا في قبول الشهادة سكون النفس وحصول الظن والفاسق أوثق من الصبي فانه يخاف الله تعالى وله وازع من دينه وعقله والصبي لا يخاف الله تعالى أصلا فهو مردود بطريق الاولى والتمسك بهذا أولى من التمسك برد اقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبأن لا يقبل فيما يرويه عن غيره أولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره وتقبل روايته فان كان سببه أنه يتناول ملك السيد ومال السيد معصوم عنه فذلك الصبي أيضا محفوظ عنه لمصلحته فما لا يتعلق به قد يؤثر فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتمادا على قوله انه طاهر وعلى أنه لا يصلي الا طاهرا لكنه كما يجوز الاقتداء بالبر والفاجر فكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجرأ على الكذب منه أما اذا كان طفلا مميزا عند التحمل بالغا عند الرواية فانه يقبل لانه لا خلل في تحمله ولا في أدائه ويدل على قبول سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ أو قبله وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان مجالس الرواية ومن قبول شهادتهم فيما تحملوه في الصغر فان قيل فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الجنايات التي تجري بينهم قلنا ذلك منه استدلال بالقرائن اذا كثروا وأخبروا قبل التفرق أما اذا تفرقوا فيتطرق اليهم التلقين الباطل ولا وازع لهم فمن قضى به فانما قضى به لكثرة الجنايات بينهم ومسيس الحاجة الى معرفته بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على منهاج الشهادة * الشرط الثالث أن يكون ضابطا فمن كان عند التحمل غير مميز أو كان مغفلا لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله وان لم يكن فاسقا * الشرط الرابع أن يكون مسلما ولا خلاف في أن رواية الكافر لا تقبل لانه متهم في الدين وان كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ولا يخالف في رد روايته والاعتماد في ردها على الاجماع المنعقد على سلبه أهلية هذا المنصب في الدين وان كان عدلا في دين نفسه وهو أولى من قولنا الفاسق مردود الشهادة والكفر أعظم أنواع الفسق وقد قال تعالى ان جاءكم

العبد أن الصبي مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بل صبي بلغ تمييزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كما سبق فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان للشبهة في البلوغ الى حد التمييز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين وأما حالها في الآخرة فموكول الى الله فان بلغت في علمه حد التكليف يعذبها والا لا وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث أتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة فحكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالايمان عند أئمتنا أصلا فتدبر (أقول وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب) للايمان (عن العاقلة) والجواب انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فأما نفس الوجوب فان كان فلا يضرنا (ولنا على القاضي) خاصة (أنه لو كان) كل من الحقوق الالهية (واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج) كما هو مذهبه (لكان) الصبي (الآتي) به (مؤديا للواجب) لانه صار مرخصا في لزوم الاداء بعذر (كالمسافر اذا صام واللازم) هو كونه مؤديا للواجب (باطل اتفاقا) فان قيل يجوز أن يكون رخصة اسقاط فلا يكون الآتي بها مؤديا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا وأيضا قال في الجواب (و ليس رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق) في الاتيان وفيها يأثم في الاتيان كصلاة المسافر اذا أتمها فتدبر ❊ (مسئلة الاهلية) هي كون الانسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (كاملة بكمال العقل والبدن) أي كونه عاقلا بالغا (فيلزم وجوب الاداء وقاصرة بقصور أحدهما كالصبي العاقل) فان بدنه قاصر (والمعتوه البالغ) لقصور عقله (والثابت معها) أي القاصرة (صحة الاداء) لا وجوبه كما قدم (والتفصيل في الصبي) ويقاس عليه المعتوه (أن ما يكون مع القاصرة إما حق الله) وهو ما روعي فيه جانب الشرع (وهو ثلاثة حسن محض) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (وقبيح محض) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (وبين بين) أي أمر قد يحسن وقد يقبح (وإما حق العبد) وهو الذي روعي فيه مصالح العبد في تشريعه (وهو أيضا ثلاثة نافع محض) في الدنيا (وضار محض) فيها (ودائر بينهما) قد ينفع وقد يضر (الاول كالايمان) فانه حسن محض (لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين) أما السعادة الاخروية

فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا الا ان الفاسق متهم لجرأته على المعصية والكافر المترهب قد لا يتهم لكن التعويل على الاجماع في سلب الكافر هذا المنصب فان قيل هذا يتجه في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا اذ لا يليق في السياسة تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه فما قولكم في الكافر المتأول وهو الذي قد قال ببدعة يجب التكفير بها فهو معظم للدين ويمتنع من المعصية وغير عالم بانه كافر فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعي رواية بعض أهل البدع وان كان فاسقا ببدعته لانه متأول في فسقه قلنا في رواية المبتدع المتأول كلام سيأتي وأما الكافر وان كان متأولا فلا تقبل روايته لان كل كافر متأول فان اليهودي أيضا لا يعلم كونه كافرا أما الذي ليس بمتأول وهو المعاند بلسانه بعد معرفة الحق بقلبه فذلك مما يندر وتورع المتأول عن الكذب كتورع النصراني فلا ينظر اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام وعرف ذلك بالاجماع لا بالقياس * الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا زجر عن اعتماد قول الفاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعا عن الكذب ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي أيضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كسرقة بصلة وتطفيف في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه الى حد يستجرئ على الكذب بالاغراض الدنيوية كيف وقد شرط في العدالة التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الاراذل وافراط المزح والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع أن يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جراءته على الكذب رد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم أن ذلك له طبع لا يصبر عنه ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد أصلا فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واختلاف أحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض ويتفرع عن هذا الشرط مسئلتان (مسئلة) قال بعض أهل العراق العدالة عبارة عن اظهار الاسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا تعرف عدالته

فظاهرة وأما سعادة الدنيا فلانه يصير بالايمان معصوم الدم والمال ومعززا بين الانام واذا كان نافعا محضا (فيصح منه) قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبره وجعله كلا ايمان قال (والحجر من الشارع لم يوجد ولا يليق به) فان الحكيم لا يليق به أن يحجر عما هو مناط السعادتين فان قلت فيه ضرر أيضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة النكاح اذا كانت الزوجة كافرة أجاب بقوله (وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح) ليس مبنيا على الايمان بل (لكفر القريب والزوجة) فان كفرهما مع ايمانه الموجب للتباغض الديني أوجب ذلك وما اشتهر فيهم أن الحادث يضاف الى أقرب الاسباب فليس عاما بل فيما اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح لنسبة المضار اليه فلا تضاف الفرقة اليه (ولو سلم) أن كل واحد من الضرر ين حدث من ايمانه (فهو بالتبع) وأما بالذات ففيه سعادة أبدية (وكم من شئ يثبت تبعا) لشئ و(لا) يثبت (قصدا كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق) عليه ولا يملك الصبي العتق قصدا ولو سلم أنه بالذات لكن الضرر اليسير يتحمل للنفع الكثير وجواب آخر أنا لا نسلم أن هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر (والثاني) أي القبيح المحض (كالكفر والقياس أن لا يصح لانه ضرر محض) والصبي محل الشفقة (وعليه الشافعي وأبو يوسف) فأبو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي (لكن يصح) كفره (استحسانا عندنا) وهذا الخلاف انما هو في حق أحكام الدنيا (وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقا) حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الاخروية التعذيب في الآخرة وهذا شئ عجاب فأي مرجحة في التعذيب مدة لا تتناهى وعدم تجويز الفرقة أو حرمان الميراث وأيضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا ينافي الاتفاق الا أن يراد بالصبي غير العاقل الكافر بتبعية الام وهذا غير بعيد في قول الامام لما مر أنه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لكن يأبى عنه استدلال الاشعرية وروى بسند جيد عن أبي هريرة ان الله يبتلي بالنار اياهم و يأمرهم بالدخول فيها فمن أطاع يجدها بردا ويعفو عنه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق أيضا ولعله أراد اتفاق

الاختبرة باطنه والبحث عن سيرته وسريرته ويدل على بطلان ما قالوه أمور الاول أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن ولعلمنا بأن دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة اياه واجماعهم ولم ينقل ذلك عنهم الا فى العدل والفاسق لو قبلت روايته لقبل بدليل الاجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه ولا اجماع فى الفاسق ولا هو فى معنى العدل فى حصول الثقة بقوله فصار الفسق مانعا من الرواية كالصبا والكفر وكالرق فى الشهادة ومجهول الحال فى هذه الخصال لا يقبل قوله فكذلك مجهول الحال فى الفسق لانه ان كان فاسقا فهو مردود الرواية وان كان عدلا فغير مقبول أيضا للجهل به كما لو شك فى صباه ورقه وكفره ولا فرق الثانى أنه لا تقبل شهادة المجهول وكذلك روايته وان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود فى العقوبات وطريق الثقة فى الرواية والشهادة واحد وان اختلفا فى بقية الشروط الثالث أن المفتى المجهول الذى لا يدرى أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز للعامى قبول قوله وكذلك اذا لم يدر أنه عالم أم لا بل سلموا أنه لو لم تعرف عدالته وفسقه فلا يقبل وأى فرق بين حكاية المفتى عن نفسه اجتهاده وبين حكايته خبرا عن غيره الرابع أن شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل وهو مجهول عند القاضى فلم يجب تعيينه وتعريفه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا رد على من قبل شهادة المجهول ولا جواب عنه فان قيل يلزمه ذكر شاهد الاصل فلعل القاضى يعرفه بفسق فيرد شهادته قلنا اذا كان حد العدالة هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكره بالخبر المرسل فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المروى له يعرف فسقه الخامس أن مستندنا فى خبر الواحد عمل الصحابة وهم قد ردوا خبر المجهول فرد عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندرى صدقت أم كذبت ورد على خبر الاشجعى فى المفوضة وكان يحلف الراوى وانما يحلف من عرف من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا ينكر عليه غيره فكانوا بين راد وساكت وبمثله ظهر اجماعهم فى قبول العدل اذ كانوا بين قابل وساكت غير منكر ولا معترض السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى طلبه العدالة والعفاف وصدق التقوى ممن كان ينفذه للاعمال وأداء

أبى يوسف والشافعى معهما (وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقا) قبيح دائما وقد قام به فجعله شقيا (فلا يسقط بعذر غير مسموع) هو كونه محلا للرحمة لاجل الصبا فان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلا للرحمة لان الرحمة لا تجعل الشقى الكامل فى الشقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته (فتبين امرأته) المؤمنة (ويحرم الميراث بالردة) فان قلت فلم يقتل بالردة قال (وانما لم يقتل) به (بل قيد لانه ليس) القتل للمرتد (بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من أهلها) وقد ورد النهى عن قتل الصبيان فى الخبر الصحيح الثابت فى الصحيحين فان قلت فلم يقتل بعد البلوغ قال (ولا) يقتل (بعد البلوغ) أيضا (لان فى صحة اسلامه خلافا بين العلماء) فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة (فأورث) الاختلاف (شبهة) فى ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدارئة للقتل هى الشبهة الناشئة فى ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة فى كون السبب سببا والا لزم أن لا يثبت الحد فى السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتأمل ولو اعتبروا السقوط مرة شبهة فى عوده لكان له وجه وكفى فتدبر (والثالث) وهو الدائر بين الحسن والقبيح (كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة فى وقت) كما عدا الاوقات المكروهة (دون وقت) آخر كوقت الطلوع فى حق الصلاة وقس عليه فلا تصير واجبة الاداء للحرج مع قبولها السقوط فى الجملة لكن (يصح مباشرته) اياها أى بعضها فانه لا يصح اعتياده الجهاد (للثواب والاعتياد بلا عهدة) عليه فى الافساد لانه ليس محلا للتكليف (فلا يلزم) عليه (بالشروع ولا) يلزم القضاء (بالافساد ولا) يلزم (جزاء محظور احرامه) بالجناية عليه (بخلاف ما كان ماليا) أى من العبادات المالية (كالزكاة لا تصح منه لان فيه ضررا) مع عدم الوجوب وانه ممنوع عن التبرعات المالية (والرابع) وهو حق العبد النافع المحض (كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض) والولى انما جعل وليا لئلا يستضر بالغرامات فتخص الحاجة اليه فيما يحتمل المضرة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيصح من غير اذنه (ولذلك) أى لاجل أن النافع فى حق الصبى يثبت من غير اذن الولى (تجب أجرة الصبى المحجور) اذا استأجر نفسه وفرغ من العمل (مع بطلان العقد) الذى

الرسالة وانما طلب الاشد التقوى لانه كان قد كلفهم أن لا يقبلوا الا قول العدل فهذه أدلة قوية فى محل الاجتهاد قريبة من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية

(شبه الخصوم وهى أربع) الاولى أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابى وحده على رؤية الهلال ولم يعرف منه الا الاسلام قلنا وكونه أعرابيا لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده اما بالوحى واما بالخبرة واما بتزكية من عرف حاله فمن يسلم لكم أنه كان مجهولا عنده الثانية أن الصحابة قبلوا قول العبيد والنسوان والاعراب لانهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالاسلام قلنا انما قبلوا قول أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواج أصحابه وكانت عدالتهن وعدالة مواليهم مشهورة عندهم وحيث جهلوا ردوا كرد قول الاشجعى وقول فاطمة بنت قيس الثالثة قولهم لو أسلم كافر وشهد فى الحال أو روى فان قلتم لا نقبل شهادته فهو بعيد وان قبلتم فلا مستند للقبول الا اسلامه وعدم معرفة الفسق منه فاذا انقضت مدة ولم نعرف منه فسقا الطول مدة اسلامه لم توجب رده قلنا لا نسلم قبول روايته فقد يسلم الكذوب ويبقى على طبعه فما لم نطلع على خوف فى قلبه وازع عن الكذب لا نقبل شهادته والتقوى فى القلب وأصله الخوف وانما تدل عليه أفعاله فى مصادره وموارده فان سلمنا قبول روايته فذلك لطروّ اسلامه وقرب عهده بالدين وشتان بين من هو فى طراوته وبدايته وبين من قساقلبه بطول الالف فان قيل اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة فى النفس وأصلها الخوف وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل هو مغلب على الظن فأصل ذلك الخوف هو الايمان فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلنكتف به قلنا لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدولهم فكيف نشكك نفوسنا فيما عرفناه يقينا ثم هلا اكتفى بذلك فى شهادة العقوبات وشهادة الاصل وحال المفتى فى العدالة وسائر ما سلموه الرابعة قولهم يقبل قول المسلم المجهول فى كون اللحم لحم ذكى وكون الماء فى الحمام طاهرا وكون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول فى كونه متطهرا للصلاة عن الحدث والجنابة اذا أم الناس وكذلك قول من يخبر عن نجاسة الماء وطهارته بناء على ظاهر الاسلام وكذلك قول من

عقده (اذا كان) الصبى (حرا) لان بطلان عقده انما كان لاحتمال أن تضره المشقة فاذا فرغ من العمل بقى النفع الذى كان فى العقد فلا وجه لبطلان العقد فى هذا فوجب الاجر المسمى دون أجر المثل (وأما العبد) المحجور اذا أجر نفسه (فيجب له الاجر بشرط السلامة) بعد الفراغ من العمل لما بينا (فلو هلك) فى هذه الاجارة (فالقيمة) واجبة (لا الاجر) لان المستأجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير اذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه وملك العبد بالضمان فظهر أنه استخدم ملك نفسه فلا أجر (و) لذا (استحق) الصبى (الرضخ) بالخاء المعجمة وهو مال أقل من السهم من الغنيمة (مع عدم جواز شهود القتال) أى القتال (بدون الاذن بالاجماع) لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه وأما حال أخذ الغنيمة فنفع محض (والخامس) وهو الضار المحض (كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه) أى على الصبى (غيره) فعلى هذا امرأته ليست محلا للطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولى لينتدفع الضرر بانضمام رأيه ولا اندفاع ههنا بطل الولاية فى هذا القسم بالكلية فتأمل فيه (قال) الامام (شمس الائمة) السرخسى (زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم) أى حكم الطلاق (غير مشروع أصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق) بل صارت فى هذا الحكم كالاجنبية (وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح) فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق (ولا ضرر فيه) أى فى ملك الطلاق حتى لا يملك الصبى بل فى عدم الملك ضرر (وانما هو فى الايقاع) فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح للايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة فحينئذ لا ضرر فى الايقاع (فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا) هذا أشبه بالصواب والله أعلم باحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلا فلم يملك القاضى اقراض ماله من الملىء فانه متبرع لا نفع فيه أصلا قال (وانما يجوز اقراض القاضى ماله من الملىء) لا لانه تبرع بل (لانه حفظ) له لانه فى يد ضمين فلا احتمال الهلاك (مع قدرة الاقتضاء بعلمه) فلا احتمال الجحود وههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لكن ههنا احتمالات أخرى كانعزال القاضى أو افلاس المديون أو غيبوبة منقطعة أو غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم فى القضاة فافهم (بخلاف

بخبر الاعمى عن القبلة قلنا أما قول العاقد فقبول لا لكونه مجهولا لكنه مع ظهور الفسق وذلك رخصة لكثرة الفساق ولبس حاجتهم الى المعاملات وكذلك جواز الاقتداء بالبر والفاجر فلا يشترط الستر أما الخبر عن القبلة وعن طهارة الماء فما لم يحصل سكون النفس بقول المخبر فلا يجب قبوله والمجهول لا تسكن النفس اليه بل سكون النفس الى قول فاسق جرب باجتناب الكذب أغلب منه الى قول المجهول وما يخص العبد بينه وبين الله تعالى فلا يبعد أن يرد الى سكون نفسه فأما الرواية والشهادة فأمرهما أرفع وخطرهما عام فلا يقاسان على غيرهما وهذه صور ظنية اجتهادية أما رد خبر الفاسق والمجهول فقريب من القطع (مسئلة) الفاسق المتأول وهو الذى لا يعرف فسق نفسه اختلفوا فى شهادته وقد قال الشافعى أقبل شهادة الحنفى وأحده اذا شرب النبيذ لان هذا فسق غير مقطوع به انما المقطوع به فسق الخوارج الذين استباحوا الديار وقتل الذرارى وهم لا يدرون أنهم فسقة وقد قال الشافعى تقبل شهادة أهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم فى المذهب واختار القاضى أنه لا تقبل رواية المبتدع وشهادته لانه فاسق بفعله وبجهله بتحريم فعله ففسقه مضاعف وزعم أن جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورق نفسه ومثار هذا الخلاف أن الفسق يرد الشهادة لانه نقصان منصب يسلب الاهلية كالكفر والرق أو هو مردود القول للتهمة فان كان للتهمة فالمبتدع متورع عن الكذب فلا يتهم وكلام الشافعى مشير الى هذا وهو فى محل الاجتهاد فمذهب أبى حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجبان التهمة ولذلك قبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض ومذهب القاضى أن كليهما نقصان منصب يسلب الاهلية ومذهب الشافعى أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد للتهمة وهذا هو الاغلب على الظن عندنا فان قيل هذا مشكل على الشافعى من وجهين أحدهما أنه قضى بان النكاح لا ينعقد بشهادة الفاسق وذلك لسلب الاهلية الثانى أنه ان كان للتهمة فاذا غلب على ظن القاضى صدقه فليقبل قلنا أما الاول فأخذه قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل وللشارع أن يشترط زيادة على أهلية الشهادة كما شرط فى الولى وكما شرط فى الزنا زيادة عدد وأما الثانى فسببه أن الظنون تختلف وهو أمر خفى ناطه الشرع بسبب ظاهر وهو عدد مخصوص

الاب) فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير (الا فى رواية) ووجهها أنه نوع من الحفظ لانه يصير فى يد ضمين قادر على الاداء ووجه الاولى أنه يحتمل الهلاك بالجحود بخلاف القاضى فان علمه ملزم فلا يضر الجحود و (السادس) وهو الدائر بين الضرر والنفع (كالبيع والاجارة وغيرهما من المعاوضات ففيهما نفع) لاحتمالها الاسترباح (مشوب باحتمال ضرر) لاحتمال خسارة المال أو البدن والصبى قاصر عن معرفة العواقب فلم تفوض اليه هذه العقود مرحمة له لئلا يقع فى ضرر بل أولى عليه من هو أشفق به (فبانضمام رأى) هذا (الولى يندفع) ذلك (الاحتمال) من الضرر (فيملك) هذه العقود (معه ثم عند) الامام (أبى حنيفة لما انجبر القصور) الذى كان فى الصبى من نفاذ تصرفاته (بالاذن) الصادر من الولى (كان كالبالغ) فى نفاذ التصرفات (فيملك) العقود (بغبن فاحش مع الاجانب) باتفاق الروايات كالبالغ (و) مع (الولى فى رواية) وفى أخرى لا يملك لان الولى حينئذ متهم فى الاذن لجواز أن اذنه كان خداعا منه لاخذ ماله ولا كذلك فى الاجنبى (وعندهما لا يجوز) العقود مع الغبن الفاحش (وقولهما أظهر) لان الاذن انما اعتبر شرعا لأمن عن الضرر فلما عقد مع الغبن علم أن اذنه لم يقع فى محله والعذر له أن الاذن مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المترفه مع أنه منفك عن الحكمة يثبت الترخص فتدبر والله أعلم بأحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشايخنا الكرام والمصنف أهمل الاكثر منها وأشار الى البعض فى الجملة وأنا أذكرها لشدة الحاجة فى استخراج الاحكام الى معرفتها * العوارض المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة أما المكتسبة فمنها الجهل وهو على أنواع الاول الجهل الذى يكون من مكابرة العقل وترك البرهان القاطع الظاهر أشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر لا يكون عذرا بحال بل يؤخذ به فى الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق أو أخذ الجزية وبعد قبولهم تكون ججتهم دافعة للتعرض عما فعلوا بشرط أن يكون فى دينهم الباطل جائزا الا كالربا فانه محرم فى الاديان كلها بالاتفاق فلا يحد شاربهم ودافعة للخطاب أيضا عندنا خلافا للشافعى رحمه الله كان الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسقط تقوم الخمر فى حقهم فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ الا بترافعهما الينا ويثبت نسب الاولاد منها ويجبر على اعطاء النفقة والمهر

و وصف مخصوص وهو العدالة فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كما في العقوبات وكما في رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فانه قد يتهم وترد شهادته لان الابوة مظنة للتهمة فلا ينظر الى الحال وانما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك ويدل أيضا على مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الاخبار والشهادة وكانوا فسقة متأولين وعلى قبول ذلك درج التابعون لانهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق فان قيل فهل يمكن دعوى الاجماع في ذلك قلنا لا فانا نعلم أن عليا والائمة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج لكن لا نعلم ذلك من جميع الصحابة فلعل فيهم من أضمر انكارا لكن لم يرد على الامام في محل الاجتهاد فكيف ولو قبل جميعهم خبرهم فلا يثبت أن جميعهم اعتقدوا فسقهم وكيف يفرض والخوارج من جملة أهل الاجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطلحة ووافقهم عليه عمار بن ياسر وعدى ابن حاتم وابن الكواء والاشتر النخعي وجماعة من الامراء وعلي في تقية من الانكار عليهم خوف الفتنة فان قيل لو لم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما يفسق و يكفر فسقا وكفرا وعلى الجملة فقبولهم روايتهم يدل على أنهم اعتقدوا ردخبر الفاسق للتهمة ولم يتهموا المتأول والله أعلم

(خاتمة جامعة للرواية والشهادة) اعلم أن التكليف والاسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أما الحرية والذكورة والبصر والقرابة والعدد والعداوة فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية لان الرواية حكمها عام لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه الصداقة والقرابة والعداوة فيروى أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه و يروى كل ولد عن والده والضرير الضابط للصوت تقبل روايته وان لم تقبل شهادته اذ كانت الصحابة يروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالضرير في حقها ولا يشترط كون الراوى عالما فقيها سواء خالف ما رواه القياس أو وافق اذ رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه فلا يشترط الا الحفظ ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الاحاديث بل قبلت الصحابة قول أعرابى لم يرو الا حديثا واحدا نعم اذا عارضه حديث العالم الممارس ففى الترجيح نظر سيأتى ولا تقبل رواية من عرف باللعب والهزل

و يصير محصنا بالوطء اذا أسلم بعده وقالا لا ينفذ و يفسخ جبرا ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لان ديانتهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكما جديدا بل يبقى الحكم الاصلى والحكم الاصلى فى المحارم الحرمة فتبقى كما كانت في الربا وهو الاشبه الثانى الجهل الذى يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية أيضا لكن المكابرة فيه أقل منها فى الاول لكون هذا الجهل ناشئا عن شبهة منسوبة الى الكتاب أو السنة وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الاهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل أيضا لا يكون عذرا ولا نتركهم على جهلهم فان لنا أن نأخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام فان غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبرا ولا يحرم أهل الحق بقتل مورثه الخارجى عن الميراث اذ لا جناية فى هذا القتل ويؤخذون بقصاص وحد الا أنه اذا كان لهم منعة فتنقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بقتل العادل فى صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن مالهم بالاخذ حال القتال والاستعمال والضياع وأما ان كان قائما يجب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعى لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بأن يخالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع وحكمه أنه وان كان عذرا فى حق الاثم لكن لا يكون عذرا فى الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح بيع مذبوح متروك التسمية عمدا ولا القضاء بحل المطلقة ثلاثا للناكح زوجا آخر غير الذائقة عسيلته كما حكى عن سعيد بن المسيب الرابع جهل نشأ عن اجتهاد فيما فيه مساغ كالمجتهدات وهو عذر البتة و ينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخطأ كمن وطئ أجنبية بظن أنها زوجته أو وطئ جارية ابنه أو زوجته وهذا عذر فى حق سقوط الحد السادس جهل لزمه ضرورة بعذر وهو أيضا عذر كجهل المسلم فى دار الحرب أحكام الاسلام فلا يحد بالشرب وللجهل أحكام بحسب الاثم وسيجىء ان شاء الله تعالى فى الخاتمة مفصلا ومنها السكر وهو اما من مباح كما اذا سكر بالمعاجين التى تؤخذ من أشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن أو بالخمر المشروب وقت الاكراه والمخمصة وحكمه حكم الاغماء الذى سيجىء ان شاء الله تعالى واما من محرم كالخمر المشروب فى غير حال الضرورة وحكمه أنه لا يكون عذرا فى حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه و يصح يمينه وظهاره الا عبارة الردة اذ ركنها فساد العقيدة ولم يوجد ورأيت فى بعض كتب الفقه الا الردة بسب الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه فانه يؤخذ به السكران أيضا

فى أمر الحديث أو بالتساهل فى أمر الحديث أو بكثرة السهو فيه اذ تبطل الثقة بجميع ذلك أما الهزل والتساهل فى حديث نفسه فقد لا يوجب الرد ولا يشترط كون الراوى معروف النسب بل اذا عرف عدالة شخص بالخبرة قبل حديثه وان لم يكن له نسب فضلا عن أن يكون لا يعرف نسبه ولو روى عن مجهول العين لم نقبله بل من يقبل رواية المجهول صفته لا يقبل رواية المجهول عينه اذ لو عرف عينه ربما عرفه بالفسق بخلاف من عرف عينه ولم يعرفه بالفسق فلو روى عن شخص ذكر اسمه واسمه مردد بين مجروح وعدل فلا يقبل لاجل التردد

﴿الباب الثالث فى الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول﴾

﴿الاول فى عدد المزكى﴾ وقد اختلفوا فيه فشرط بعض المحدثين العدد فى المزكى والجارح كما فى مزكى الشاهد وقال القاضى لا يشترط العدد فى تزكية الشاهد ولا فى تزكية الراوى وان كان الاحوط فى الشهادة الاستظهار بعدد المزكى وقال قوم يشترط فى الشهادة دون الرواية وهذه مسئلة فقهية والاظهر عندنا أنه يشترط فى الشهادة دون الرواية وهذا لان العدد الذى تثبت به الرواية لا يزيد على نفس الرواية فان قيل صح من الصحابة قبول رواية الواحد ولم يصح قبول تزكية الواحد فيرجع فيه الى قياس الشرع قلنا نحن نعلم مما فعلوه كثيرا مما لم يفعلوه اذ نعلم أنهم كما قبلوا حديث الصديق رضى الله عنه كانوا يقبلون تعديله لمن روى الحديث وكيف يزيد شرط الشئ على أصله والاحصان يثبت بقول اثنين وان لم يثبت الزنا الا بأربعة ولم يقس عليه وكذلك نقول تقبل تزكية العبد والمرأة فى الرواية كما تقبل روايتهما وهذه مسائل فقهية تبتنى بالمقاييس الشبهية فلا معنى للاطناب فيها فى الاصول ﴿الفصل الثانى فى ذكر سبب الجرح والتعديل﴾ قال الشافعى يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح بما لا يراه جارحا لاختلاف المذاهب فيه وأما العدالة فليس لها الا سبب واحد وقال قوم مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فلا بد من ذكر سببه وقال قوم لا بد من السبب فيهما جميعا أخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضى لا يجب ذكر السبب فيهما جميعا لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشأن

وعليه الاعتماد للفتوى ويؤخذ بالاقارير الا الاقرار الذى يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا وشرب الخمر لا الاقرار بالقتل والقذف فانه يقتص ويحد كما اذا قامت البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحد حال الصحو ومنها الهزل وهو التلفظ بكلام لعبا ولا يريد معناه الحقيقى ولا المجازى والهزل اما فى انشاآت أو اخبارات أو اعتقادات فالاول على أنواع منها ما يحتمل النقض كالبيع فالهزل اما فى أصله أو قدر البدل أو جنسه فان كان فى أصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط الخيار المؤبد فانهما قد رضيا بالسبب دون الحكم أبدا كما فى الخيار المؤبد فايهما ان أبطل بطل وان أجاز جاز فى ثلاثة أيام عنده وفى أى وقت شاء عندهما وينبغى أن لا تصح الاجازة عند زفر وان اتفقا فى السكوت فالاعتبار للعقد عنده لا للهزل اذ الاصل فيه أن يكون صحيحا وعندهما للهزل اذ الموجود لا يبطل الا بمبطل ولا مبطل ههنا اذ السكوت ليس اعراضا والعذر له أن الاقدام على العقد ناسخ للمواضعة فتأمل وان اختلفا فى البناء والاعراض أو البناء والسكوت أو السكوت والاعراض فعنده القول قول من يوجب الصحة لان الصحة أصل وعندهما القول قول المواضعة لانها أصل عندهما وفى التحرير صور الاتفاق ستة اعراضهما وبناؤهما وسكوتهما واعراض أحدهما مع بناء الآخر أو مع سكوت الآخر وبناء أحدهما مع سكوت الآخر وصور الاختلاف اثنتان وسبعون فاما أن يدعى اعراضهما أو بناءهما أو سكوتهما أو اعراض نفسه مع بناء صاحبه أو مع سكوته أو بناء نفسه مع اعراض صاحبه أو سكوته أو سكوت نفسه مع اعراض صاحبه أو بنائه فهذه تسعة واذا أخذ كل واحد منها مع الثمانية الباقية فى دعوى الآخر تكون اثنتين وسبعين هذا والقول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى على المتأمل وان كان الهزل فى القدر فالاعتبار للعقد عنده فى الصور كلها الا أنه لو اعتبر المواضعة فى الزائد ويكون الثمن هو الاقل يلزم اشتراط ما ليس بثمن فى العقد فيفسد وحينئذ يلزم ابطال الاصل للوصف وعندهما الهزل الا فى صورة الاعراض منهما اذ الهزل أصل لا يهدر الا بمبطل وان كان الهزل فى جنس الثمن بأن وضعوا أن يكون دراهم ويذكر وا دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق لانه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل بخلاف الهزل فى القدر

فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا فأى معنى للسؤال والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكى فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه ومن عرفت عدالته فى نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد نراجعه اذا فقدنا عالما بصيرا به وعند ذلك نستفصله أما اذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فان الجارح اطلع على زيادة ما اطلع عليها المعدل ولا نفاها فان نفاها بطلت عدالة المزكى اذ النفى لا يعلم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رأيته حيا بعده تعارضا وعدد المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجارح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على مزيد ولا ينتفى ذلك بكثرة العدد

(الفصل الثالث فى نفس التزكية) وذلك اما بالقول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته فهذه أربعة أعلاها صريح القول وتمامه أن يقول هو عدل رضا لانى عرفت منه كيت وكيت فان لم يذكر السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كفى الثانية أن يروى عنه خبرا وقد اختلفوا فى كونه تعديلا والصحيح أنه ان عرف من عادته أو بصريح قوله أنه لا يستجيز الرواية الا من عدل كانت الرواية تعديلا والا فلا اذ من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليهم سكتوا فليس فى روايته ما يصرح بالتعديل فان قيل لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشا فى الدين قلنا لم يوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق ولا العدالة فروى ووكل البحث الى من أراد القبول الثالثة العمل بالخبر ان أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وبطلت عدالته فان قيل لعله ظن أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا هذا يتطرق الى التعديل بالقول ونحن نقول العمل كالقول وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة وما ذكرناه تفريع على الاكتفاء بالتعديل المطلق اذ لو شرط ذكر السبب اشرط فى شهادة البيع والنكاح عد جميع شرائط الصحة وهو بعيد فان قيل لعله عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه لا جرم لا يلزمه العمل به كما لو عدل جرحا الرابعة أن يحكم بشهادته فذلك أقوى من تزكيته بالقول أما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس جرحا اذ قد يتوقف فى شهادة العدل وروايته لاسباب سوى الجرح

والبناء عليه لانه اذا عمل بالهزل يبقى البيع بأقل الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسدا الا أنه لا مطالب له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض فاما أن لا يكون يلزم فيه المال أصلا فلا يؤثر فيه الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص فى الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها مقيس عليها بجامع أنها انشاآت لا تحتمل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فان كان الهزل فى أصل النكاح فالعقد لازم وان كان فى القدر فان اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالاقل بالاتفاق أما عنده فلانه يمكن العمل بالهزل ههنا لان الاقل يكون مهرا والزائد شرطا فاسدا لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت أو اختلفا ولم يتفقا على شئ فالاقل فى رواية الامام محمد لما بينا وفى رواية الامام أبى يوسف المسمى وفى التحرير وهو أصح لان العقل لا يجوز أن يصر العاقل على الهزل فكأنهما بدآ بالعقد الجديد وعندهما الاعتبار للهزل لانه هو الاصل عندهما كما مر وان كان فى الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا أو على البناء فمهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى حينئذ فبقى النكاح بلا بدل وفيه مهر المثل وان اتفقا على السكوت أو اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده فى رواية الامام محمد والمسمى فى رواية الامام أبى يوسف وقد تقدم الوجهان أو يلزم فيه المال ويكون مقصودا من العقد كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارهما لان بناء الذى يصح خيار الشرط عنده فيهما وان أعرضا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا أو اختلفا فالقول لمدعى الجد عنده ولمدعى البناء عندهما لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق والثانى أى الاخبارات لا صحة لها أصلا لان الهزل قرينة على عدم المحكى عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا تصح الاقرارات أصلا والثالث أى الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضا الا انه يكفر بالهزل بالكفر لا لتبدل الاعتقادات بل لان الهزل استخفاف بالدين هذا ومنها السفه وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافى فهم الخطاب والعمل به الا أنه يمنع المال الى أن يبلغ مظنة الرشد عنده وهى سن الجد خمسة وعشرون سنة وعندهما حقيقة الرشد بالنص الصريح فى الكتاب العظيم ثم عندهما يجب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضى عند أبى يوسف ويحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فانه يضيع العقل الذى أعطاه

كيف وترك العمل لا يزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الاكثرين وبالجملة ان لم يتقدح وجه لتزكية العمل من تقديم أو دليل آخر فهو كالجرح المطلق

(الفصل الرابع في عدالة الصحابة رضي الله عنهم) والذي عليه سلف الامة وجماهير الخلف أن عدالتهم معلومة بتعديل الله عز وجل اياهم وثنائه عليهم في كتابه فهو معتقدنا فيهم الا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم الى التعديل قال الله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال عز وجل والسابقون الاولون وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والانصار في عدة مواضع وأحسن الثناء عليهم وقال صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وقال صلى الله عليه وسلم لو أنفق أحدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وقال صلى الله عليه وسلم ان الله اختار لي أصحابا وأصهارا وأنصارا فأي تعديل أصح من تعديل علام الغيوب سبحانه وتعديل رسوله صلى الله عليه وسلم كيف ولو لم يرد الثناء لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والاموال وقتل الآباء والاهل في موالاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته كفاية في القطع بعدالتهم وقد زعم قوم أن حالهم كحال غيرهم في لزوم البحث وقال قوم حالهم العدالة في بداية الامر الى ظهور الحرب والخصومات ثم تغير الحال وسفكت الدماء فلا بد من البحث وقال جماهير المعتزلة عائشة وطلحة والزبير وجميع أهل العراق والشام فساق بقتال الامام الحق وقال قوم من سلف القدرية يجب رد شهادة علي وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين لان فيهم فاسقا لا نعرفه بعينه وقال قوم نقبل شهادة كل واحد اذا انفرد لانه لم يتعين فسقه أما اذا كان مع مخالفه فشهدا ردا اذ نعلم أن أحدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتلته وكل هذا جراءة على السلف على خلاف السنة بل قال قوم ما جرى بينهم ابتنى على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطئ معذور لا ترد شهادته وقال قوم ليس ذلك مجتهدا فيه ولكن قتلة عثمان والخوارج مخطئون قطعا لكنهم جهلوا خطأهم

الله تعالى ولا يستعمله وأيضا فيه اهدار آدميته والحاقه بالحيوانات فلا تحجر وفي التحرير الاشبه قولهما لان في منع المال دلالة ظاهرة على أن المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر أبلغ ورأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا أنه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصا كقصر الصلاة الرباعية وتأخر خطاب الصوم وشرع المسح الى ثلاثة أيام وغير ذلك (مسألة * سفر المعصية) أي سفر يكون الغرض منه فعلا هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق (لا يمنع الرخصة عندنا خلافا للائمة الثلاثة) الشافعي ومالك وأحمد فعندهم يمنع الرخصة وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد الا من الروافض (لنا الاطلاق) أي اطلاق النصوص عن التقييد بنفي كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا لضرورة وليست (قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر) وهو أعم من كونه للمعصية أو الطاعة (فعدة من أيام أخر) أي فواجب عليه عدة من أيام أخر (وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعا وفي السفر) وهو مطلق (ركعتين) أتباع الائمة الثلاثة (قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية) فان المعصية لا تكون موجبة وسببا للرفاهية (كالسكر) من المحرم لا يكون سببا للنعمة الترفيه (قلنا) مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية (ليست اياه) أي السفر (بل مجاورة له) ألا ترى أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة والسبب ههنا نفس السفر لا مع كونه معصية (فصار كالصلاة في الارض المغصوبة) فانها لما لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب (بخلاف السبب المعصية) نفسها (كالسكر بشرب المسكر المحرم) فانه لا يصلح سببا للنعمة وسر ما ذكر أن السفر لما كان مما يبتنى عليه بعض العبادات كالجهاد والحج وغيرهما أو أكثر أمور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب رتب الله تعالى عليه حكما أخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير الكثير فلا تبطل سببيته بعروض معصية مجاورة له بتقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيه بالمعصية بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد أن اناطة الشارع الرخصة بما هو يلزمه رقبة منه المعصية لا يليق وشدد وادعى أنه لا نظير له وقالوا أيضا قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه

وكانوا

وكانوا متأولين والفاسق المتأول لاترد روايته وهذا أقرب من المصير الى سقوط تعديل القرآن مطلقا فان قيل القرآن أثنى على الصحابة فمن الصحابي أمن عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أومن لقيه مرة أومن صحبه ساعة أومن طالت صحبته وما حد طولها قلنا الاسم لايطلق الاعلى من صحبه ثم يكفى للاسم من حيث الوضع الصحبة ولوساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح وبقول الصحابي كثرت صحبتي ولاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب

(الباب الرابع فى مستند الراوى وكيفية ضبطه) ومستنده اما قراءة الشيخ عليه أوقراءته على الشيخ أواجازته أومناولته أورؤيته بخطه فى كتاب فهى خمس مراتب الاولى وهى الاعلى قراءة الشيخ فى معرض الاخبار ليروى عنه وذلك يسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا وقال فلان وسمعته يقول الثانية أن يقرأ على الشيخ وهوساكت فهو كقوله هذا صحيح فتجوز الرواية به خلافا لبعض أهل الظاهر اذ لولم يكن صحيحا لكان سكوته وتقريره عليه فسقا قادحا فى عدالته ولوجوزنا ذلك لجوزنا أن يكذب اذا نطق بكونه صحيحا نعم لو كان ثم مخيلة قلة اكتراث أوغفلة فلا يكفى السكوت وهذا يسلط الراوى على أن يقول أخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه أما قوله حدثنا مطلقا أوسمعت فلانا اختلفوا فيه والصحيح أنه لا يجوز لانه يشعر بالنطق لان الخبر والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب الا اذا علم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه الثالثة الاجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى الكتاب الفلانى أوما صح عندك من مسموعاتى وعند ذلك يجب الاحتياط فى تعيين المسموع أما اذا اقتصر على قوله هذا مسموعى من فلان فلا تجوز الرواية عنه لانه لم يأذن فى الرواية فلعله لايجوز الرواية لخلل يعرفه فيه وان سمعه وكذلك لوقال عندى شهادة لايشهد مالم يقل أذنت لك فى أن تشهد على شهادتى أولم تقم تلك الشهادة فى مجلس الحكم لان الرواية شهادة والانسان قد يتساهل فى الكلام لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ثم الاجازة تسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا اجازة أما قوله حدثنا مطلقا فجوزه قوم وهو فاسد لانه يشعر بسماع كلامه وهو كذب كما ذكرناه فى القراءة على الشيخ الرابعة المناولة وصورته أن يقول خذ هذا الكتاب وحدث به عنى فقد سمعته من فلان

أى فى أكل الميتة خص هذه الرخصة بغير الباغى فيعم فى غيره بالقياس قلنا تأويله غيرباغ على نفسه بالتجاوز عن الحد فى الاكل ولاعاد على غيره من المضطرين بأخذ ميتتهم على أنه لايصح القياس فان هذا القيد لايوجب نفى الحكم عن غيره بل ان أفاد ذلك فالحرمة الاصلية فلاوجه للقياس عليه على أن الاطلاق فى الرخص الاخرى مانع عن القياس فتدبر ومنها الخطأ وانما صار مكتسبا لانه حدث من عدم التثبت الذى هو من تقصيره (مسئلة * المؤاخذة بالخطا جائزة عقلا) أى العقل لايأبى عن تجويز المؤاخذة على ارتكاب السيئة خطأ (خلافا للمعتزلة لنا) انه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذة بالخطا قال الله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لايكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا أوأخطأنا) ولولم تصح المؤاخذة عقلا لما مدح وابهذا السؤال لانه حينئذ سؤال عما يستحيل (والسؤال عما يستحيل باطل) المعتزلة (قالوا المؤاخذة) انما تكون (بالجناية وهى بالقصد) ولاقصد فى الخطا فلاجناية فلامؤاخذة فيه (قلنا) لانسلم أنه لاجناية فيه بل فيه جناية (بعدم التثبت والاحتياط الواجبين) والخطا لما كان مسببا عن عدم التثبت الذى هو الجناية صار هو أيضا جناية فتجوز المؤاخذة به أيضا ولسنا نقول ان المؤاخذة بعدم التثبت فقط بل بفعل الخطا حتى يرد أن النزاع حينئذ لفظى بل المؤاخذة به لكن لكونه مسببا عن فعل اختيارى فتدبر ثم الخطأ وان كان جناية كما بينا (الاأن فيه شبهة العدم) أى شبهة عدم الجناية ولذا لايؤاخذ به فى الاثم سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه (فلا يؤاخذ بحد ولاقصاص) لانهما يسقطان بالشبهات (دون ضمان المتلفات) خطأ (من الاموال) فانه يؤاخذ به جبرا للتلف لالكونه جناية ألاترى أنه يجب على الصغير ولما كان نوع جناية والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه بل وجبت الكفارة وأما الدية فجزاء المحل (ويقع طلاقه عندنا) وكل انشاء لايحتمل الفسخ (خلافا للشافعى) رحمه الله (لان اعتبار الكلام) انما يكون (بالقصد ولم يوجد) فى الخاطئ فلا اعتبار لكلامه (كما فى النائم) فلايقع (قلنا) نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن (الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفى) فلاتناط الاحكام على قصد المعنى (فأقيم تمييز البلوغ مقامه) أى القصد لانه مظنة القصد واذا كانت المظنة موجودة لاينتفى الحكم وان كانت الحكمة منتفية (بخلاف النوم) فان تمييز البلوغ منتف

ومجرد المناولة دون هـذا اللفظ لا معنى له واذا وجـد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة فهو زيادة تكلف أحدثه بعض المحـدثين بلا فائدة كما يجوز رواية الحـديث بالاجازة فيجب العمل به خـلافا لبعض أهل الظاهر لان المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعرّف وقوله هذا الكتاب مسموعى فاروه عنى فى التعريف كقراءته والقراءة عليه وقولهم انه قادر على أن يحدثه به فهو كذلك لكن أى حاجـة اليه ويلزم أن لا تصح القراءة عليه لانه قادر على القراءة بنفسه ويجب أن لا يروى فى حياة الشيخ لانه قادر على الرجوع الى الاصـل كما فى الشهادة فدل أن هـذا لا يعتبر فى الرواية ❊ الخامسة الاعتمـاد على الخط بان يرى مكتوبا بخطه انى سمعت على فلان كذا فلا يجوز أن يروى عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوبا فى كتاب بخط ظننت أنه خط فلان فان الخط أيضا قد يشبه الخط أما اذا قال هـذا خطى قبل قوله ولكن لا يروى عنه مالم يسلطه على الرواية بصريح قوله أو بقرينة حاله فى الجلوس لرواية الحـديث أما اذا قال عـدل هذه نسخـة صحيحة من صحيح البخارى مثـلا فرأى فيه حـديثا فليس له أن يروى عنه لكن هل يلزمه العمل ان كان مقلدا فعليه أن يسأل المجتهـد وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز له العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا عـلم صحة النسخة بقول عـدل جاز العمـل لان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسـلم كانوا يحملون صحف الصدقات الى البـلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حامـل الصحف بصحته دون أن يسمعه كل واحـد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغى أن يروى الا ما يعـلم سماعه أوّلا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعـلم أن ما أداه هو الذى سمعه ولم يتغير منـه حرف فان شك فى شئ منه فليترك الرواية ويتفرع عن هـذا الاصل مسائل (مسئلة) اذا كان فى مسموعاته عن الزهرى مثلا حديث واحـد شك أنه سمعه من الزهرى أم لا لم يجز له أن يقول سمعت الزهرى ولا أن يقول قال الزهرى لان قوله قال الزهرى شهادة على الزهرى فلا يجوز الا عن علم فلعله سمعه من غـيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعـلم أن المقر زيد أو عمرو فلا يجوز أن يشهد على زيد بل نقول لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد عـلم أنه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له روايتـه بل ليس له رواية شئ من الاحاديث عنه اذ ما من

فيه ثم لا يخفى أن هـذا انمـا يتم لو كان المدعى وقوعه قضاء لان القصد أمر خفى فلا بد من اعتبار المظنة وأما الخـبير العليم فيعلم القصـد وليس هنا دليل على اعتبار المظنة والغاء الحكمة وسيجئ ما يشـيد أركان هذا ومنها الاكراه وهو وان كان عارضا على الاهلية مكتسبا لكنه من الغير (مسئلة ❊ الاكراه ملجئ وهو بما يفوّت النفس أو العضو) ان لم يفـعل الفعل المكره عليه (وغـيره) وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس والعضو (غيره) أى غـير الملجئ (كالحبس والضرب وهو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعـل المكره عليه و بنقيضه مطلقا وقال جماعة) يمنع الاكراه التكليف (فى الملجئ) منـه (دون غيره وقالت المعـتزلة يمنع) الاكراه التكليف فى الملجئ بعين المـكره عليه وبنقيضه ويمنع (فى غيره فى عين المـكره عليه دون نقيضـه) أى لا يمنع فى نقيض المـكره عليه (لنا أن الفعل) المـكره عليه وكذا ضده (ممكن) فى ذاته كما كان قبل أيضا (والفاعل متمكن) عليه (كيف لا) يتمكن (و) الحال (أنه يختار أخف المـكروهين) من الفعل وما هدد به فان رأى الفعل أخف مما هدد به يختاره وان رأى ما هـدد به أخف منه اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف (واذا قد يفـترض ما أكره عليه) والافتراض نوع من التكليف (كالاكراه بالقتل على شرب الخمر) فانه حينئذ يفترض عليه الشرب (فيأثم بتركه و) قد (يحرم) ما أكره عليه (كعلى قتل مسلم ظلما) أى كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال (فيؤجر على التـرك) لانه وجد الداعى الى الحرام فكف النفس عنه (كعلى اجراء كلمة الكفر) أى كما يؤجر فى الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنـه لكن لا يأثم ههنا ان فعل وان كان حراما لانه عومل به معاملة المباح كما قدمر و يأثم فى صورة الاكراه على القتل بفـعل الحرام (وقال المفصـلون) بين الملجئ وغـيره (المكره عليه واجب الوقوع) لان المكره ألجأ الفاعل الى الفـعل (وضـده ممتنع) ووقوعه (والتكليف بهما محال قلنا) لا نسلم أن المكره عليه واجب بالذات وضـده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه وكذا الامتناع قد يكونان بالشرع كما فى القتـل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العاقل من شأنه أن يختار ما يراه أخف و (الايجاب والامتناع بالشرع أو العـقل لا ينافى الاختيار) للفاعل (بل هو مرجح) لجانب الفـعل أو الترك (لا موجب فتأمل) فانه دقيق (وقالت المعـتزلة) لا يمكن الامتثال فى التكليف بعـين المكره عليـه (اذا أكره على عين المأمور به فالاتيان به لداعى الاكراه لا الداعى

حديث الاويمكن أن يكون هو الذى لم يسمعه ولو غلب على ظنه فى حديث أنه مسموع من الزهرى لم تجز الرواية بغلبة الظن
وقال قوم يجوز لان الاعتماد فى هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد فى الشهادة على غلبة الظن ولكن فى حق
الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد أما الشاهد فينبغى أن يتحقق لان تكليفه أن لا يشهد الا على المعلوم فما تمكن فيه المشاهدة
ممكن وتكليف الحاكم أن لا يحكم الا بصدق الشاهد محال وكذلك الراوى لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى
معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق فينبغى أن لا يروى فان قيل فالواحد فى عصرنا يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولا يتحقق ذلك قلنا الا طريق له الى تحقق ذلك ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه لكن يفهم منه
أنه سمع هذا الحديث من غيره أو رواه فى كتاب يعتمد عليه وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به لانه مرسل لا يدرى من أين يقوله
وانما يلزم العمل اذا ذكر مستنده حتى ينظر فى حاله وعدالته والله أعلم ((مسئلة)) اذا أنكر الشيخ الحديث انكار جاحد
قاطع بكذب الراوى ولم يعمل به لم يصر الراوى مجروحا لان الجرح ربما لا يثبت بقول واحد ولانه مكذب شيخه كما أن شيخه مكذب
له وهما عدلان فهما كبينتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح أما اذا أنكر انكار متوقف وقال لست أذكره فيعمل بالخبر لان
الراوى جازم أنه سمعه منه وهو ليس بقاطع بتكذيبه وهما عدلان فصدقهما اذا أمكن وذهب الكرخى الى أن نسيان الشيخ
الحديث يبطل الحديث وبنى عليه اطراح خبر الزهرى أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها واستدل بانه الاصل ولانه ليس للشيخ
أن يعمل بالحديث والراوى فرعه فكيف يعمل به قلنا للشيخ أن يعمل به اذا روى العدل له عنه فان بقى شكه مع رواية العدل
فليس له العمل به وعلى الراوى العمل اذا قطع بانه سمع وعلى غيرهما العمل جمعا بين تصديقهما والحاكم يجب عليه العمل بقول
الشاهد المزور الظاهر العدالة ويحرم على الشاهد ويجب على العامى العمل بفتوى المجتهد وان تغير اجتهاده اذا لم يعلم تغير اجتهاده
والمجتهد لا يعمل به بعد التغير لانه علمه فعمل كل واحد على حسب حاله وقد ذهب الى العمل به مالك والشافعى وجماهير المتكلمين
وهذا لان النسيان غالب على الانسان وأى محدث يحفظ فى حينه جميع ما رواه فى عمره فصار كشك الشيخ فى زيادة فى الحديث

الشرع) فلا اخلاص (فلا يثاب عليه) ولا امتثال (فلا يصح التكليف به) لانتفاء الفائدة (بخلاف ما اذا أتى بنقيض
المكره عليه) وكلف به (فانه أبلغ فى اجابة داعى الشرع) حيث صبر على التعذيب فى سبيل الله (قلنا) قد اعترفتم بصحة
التكليف بضد المكره عليه و (صحة التكليف بالضد تقتضى المقدورية) أى كونه مقدورا (والقدرة على الشئ قدرة على
ضده) فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذى هو عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به هذا
ولعله غير واف فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يردما أورد بل أحدث مانعا آخر وهو انتفاء
فائدة التكليف وهو الامتثال مع الاخلاص فى النية وهذا غير دافع له بل الصواب فى الجواب أنا لا نسلم الاتيان بعين المكره
عليه لداعى الاكراه لزوما فان الذين بذلوا أنفسهم فى سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعى الشرع والعمل بالنية والعالم هو الله
تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل فى الاكراه أن الضابطة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آلة للمكره فى الفعل
أو يمكن الاول هو الاقاويل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهى اخبارات أو انشاآت فالاخبارات لا تفيد الحكم فى كلا
نوعيه لان الحجية فيها باعتبار المحكى عنه والاكراه قرينة ظاهرة على أنه لم يقصد المطابقة والانشاآت اما أن لا تقبل الفسخ
كالطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يؤثر فيه الهزل فهى لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الاكراه لانه لما لم يؤثر الهزل مع أنه لا اختيار
للحكم فيه فالاولى أن لا يؤثر الاكراه مع أن فيه اختيارا فانه انما أكره عليه بايقاع الطلاق لا بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو
قد قصد المكره عليه ابقاء لنفسه وبدنه فتأمل فيه فانه محل تأمل واما أن تقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهى تفسد
والثانى وهو ما يمكن أن يكون آلة للمكره فينظر ان كان جعله آلة يغير محل الاكراه أو لا يغير فان غير اقتصر الفعل على الفاعل كما
فى الاكراه على قتل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله آلة الا أنه يغير محل الاكراه فانه لو جعل قاتلا لكان هذا القتل جناية
على احرامه دون احرام القاتل وكان الاكراه بالجناية على احرام المكره فحينئذ يقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء
على المكره لانه جنى جناية أخرى فوق الدلالة على الصيد كما اذا أكره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل
الفاعل آلة لكان الفعل للمكره فيصير غصبا لا تسليما للبيع ومحل الاكراه هو لا غيره فيقتصر عليه ويملك ملكا فاسدا كما فى البيع

أو فى اعراب فى الحديث فان ذلك لمالم يبطل الحديث لكثرة وقوع الشك فيه فكذلك أصل الحديث ﴿مسئلة﴾ انفراد الثقة بزيادة فى الحديث عن جماعة النقلة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ أو من حيث المعنى لانه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبل فكذلك اذا انفرد بزيادة لان العدل لا يتهم بما أمكن فان قيل يبعد انفراده بالحفظ مع اصغاء الجميع قلنا تصديق الجميع أولى اذا كان ممكنا وهو قاطع بالسماع والآخرون ما قطعوا بالنفى فلعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذكره فى مجلسين فحيث ذكر الزيادة لم يحضر الا الواحد أو كرر فى مجلس واحد وذكر الزيادة فى احدى الكرتين ولم يحضر الا الواحد ويحتمل أن يكون راوى النقص دخل فى أثناء المجلس فلم يسمع التمام أو اشتركوا فى الحضور ونسوا الزيادة الا واحدا أو طرأ فى أثناء الحديث سبب شاغل مدهش فغفل به البعض عن الاصغاء فيختص بحفظ الزيادة المقبل على الاصغاء أو عرض لبعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة أو عرض له مزعج يوجب قيامه قبل التمام فاذا احتمل ذلك فلا يكذب العدل ما أمكن ﴿مسئلة﴾ رواية بعض الخبر ممتنعة عند أكثر من منع نقل الحديث بالمعنى ومن يجوز النقل على المعنى جوز ذلك ان كان قد رواه مرة بتمامه ولم يتعلق المذكور بالمتروك تعلقا يغير معناه وأما اذا تعلق به كشرط العبادة أو ركنها أو ما به التمام فنقل البعض تحريف وتلبيس أما اذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا يغير فهو جائز ولكن بشرط أن لا يتطرق اليه سوء الظن بالتهمة فاذا علم أنه يتهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك ﴿مسئلة﴾ نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الالفاظ أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والاظهر والعام والاعم فقد جوز له الشافعى ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى اذا فهمه وقال فريق لا يجوز له الا ابدال اللفظ بما يرادفه ويساويه فى المعنى كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والابصار بالاحساس بالبصر والحظر بالتحريم وسائر ما لا يشك فيه وعلى الجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت بالاستنباط والفهم وانما ذلك فيما فهمه قطعا لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون ويدل على جواز ذلك للعالم الاجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم فاذا جاز

الفاسد فتأمل فانه موضع أشد تأمل وان كان جعله آلة لا يغير محل الاكراه ينسب الى المكره ويلزمه العهدة ويجعل الفاعل آلة كما اذا أكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على الملجئ دون القاتل وكما اذا أكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف وكالاكراه على الاعتاق فانه من حيث صدر منه انشاء التصرف لا يصح جعله آلة اذ ليس لاحد أن يعتق عبد غيره ومن حيث انه منزل للملك اتلاف ويصح جعله آلة فيجعل آلة ويجب الضمان على الملجئ وعلى هذا فقس وعند الشافعى رحمه الله الاكراه قسمان على الحق أو على الباطل فان كان على الحق كاكراه الحربى على الايمان واكراه الدائن المديون على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما أكره عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يبيح الفعل المكره عليه فلا يثبت ما أكره عليه ان وجد نفاذا على الملجئ كما فى الاتلاف ونحوه نفذ عليه والا بطل فالتصرفات كلها تبطل عنده اخبارا كان أو انشاء قابلا للفسخ أو لا فان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ وان كان لا يبيح نفذ على الفاعل ويثبت حكمه عليه كالاكراه على القتل يقتص من القاتل وانما يقتص من الملجئ لانه مسبب فصار كانه قتله اثنان وكاكراه الرجل على الزنا فيحد الزانى عنده هذا كله فى أحكام الدنيا وأما فى أحكام الآخرة فالاكراه ان كان على الباطل فان كان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة والخمر فيؤجر على الفعل ويأثم بالترك وان كان لم يبح ولم يعامل الله معاملته أيضا بل بقى حراما كما كان قبل الاكراه يأثم بالفعل ويؤجر على الترك كالاكراه على القتل أو الزنا للرجل وان كان لم يبح لكن عومل به معاملة المباح يؤجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان أو تأخير الصلاة عن الوقت أو الافطار فى الشهر المبارك أو الجناية على الاحرام أو اكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك والاكراه على اتلاف مال المسلم فهو أيضا باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد رحمه الله أرجو أن لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا ومأجورا هذا كله فى الملجئ وأما فى غير الملجئ فيأثم بنيته هذا ولما كانت مسائل الاكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج فى الدين أورد مسئلته عقيب الاكراه متخللة بين العوارض فقال ﴿مسئلة * لا حرج﴾ فى الشرع (عقلا) كما عند المعتزلة (أو شرعا) كما عندنا (وهو) أى الحرج كلى (مشكك) بعض أفراده أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره (فلهذا) أى فلاجل انه

ابدال

ابدال العربية بعجمية ترادفها فلأن يجوز عربية بعربية ترادفها وتساويها أولى وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم فى البلاد يبلغونهم أوامره بلغتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم فله أن يشهد على شهادته بلغة أخرى وهذا لانا نعلم أنه لا تعبد فى اللفظ وانما المقصود فهم المعنى وايصاله الى الخلق وليس ذلك كالتشهد والتكبير وما تعبد فيه باللفظ فان قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه قلنا هذا هو الحجة لانه ذكر العلة وهو اختلاف الناس فى الفقه فما لا يختلف الناس فيه من الالفاظ المترادفة فلا يمنع منه وهذا الحديث بعينه قد نقل بألفاظ مختلفة والمعنى واحد وان أمكن أن تكون جميع الالفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أوقات مختلفة لكن الاغلب أنه حديث واحد ونقل بألفاظ مختلفة فانه روى رحم الله امرأ ونضر الله امرأ وروى ورب حامل فقه لا فقه له وروى حامل فقه غير فقيه وكذلك الخطب المتحدة والوقائع المتحدة رواها الصحابة رضى الله عنهم بالفاظ مختلفة فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وأبى حنيفة والجماهير ومردود عند الشافعى والقاضى وهو المختار وصورته أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره أو قال من لم يعاصر أبا هريرة قال أبو هريرة والدليل أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقى مجهولا عندنا لم نقبله فاذا لم يسمه فالجهل أتم فمن لا يعرف عينه كيف تعرف عدالته فان قيل رواية العدل عنه تعديل فالجواب من وجهين الاول أنا لا نسلم فان العدل قد يروى عمن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرحه وقد رأيناهم رووا عمن اذا سئلوا عنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى أو قالوا لا ندرى فالراوى عنه ساكت عن تعديله ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا ولوجب أن يكون الراوى اذا جرح من روى عنه مكذبا لنفسه ولان شهادة الفرع ليس تعديلا للاصل مالم يصرح وافتراق الرواية والشهادة فى بعض التعبدات لا يوجب فرقا فى هذا المعنى كمالم يوجب فرقا فى منع قبول رواية المجروح والمجهول واذا لم يجز أن يقال لا يشهد العدل الا على شهادة عدل لم يجز ذلك فى الرواية ووجب فيهما معرفة عين الشيخ والاصل حتى ينظر فى حالهما فان قيل العنعنة كافية فى الرواية مع أن قوله روى فلان

لا حرج فى الدين (لم يجب شئ) من الاحكام (على الصبى العاقل) لقصور البدن أو لقصوره وقصور العقل (ولا على المعتوه البالغ) لقصور العقل (خلافا لابى زيد) الامام القاضى لان العبادات واجبة سقط أداؤها للضرورة (و) لاجل أن لا حرج فى الدين (لم يجب قضاء الصلاة فى الحيض والنفاس دون الصوم) فانه يجب قضاؤه لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله عنها كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة كذا فى الصحيحين وفى قضاء الصلاة من الحرج مالا يخفى لان الشهر عادة لا يخلو من الحيض وهو أيضا لا يكون أقل من ثلاثة فتبلغ الصلاة كثرة فى قضائها حرج عظيم (و) لاجل ذلك (شرعت العبادات فى المرض) على حسب الطاقة (قاعدا ومضطجعا) لما روى البيهقى والبزار عن جابر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم عاد مريضا فرآه يصلى على وسادة فأخذها فرمى بها فأخذ عودا يصلى عليه فأخذه فرمى به وقال صل على الارض ان استطعت والا فأوم ايماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك (و) لاجل ذلك (انتفى الاثم فى الخطا مجتهدا) وقد ثبت باجماع قاطع معاضد بأحاديث صحاح وقد أومأ الله تعالى اليه بقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم أى لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذة فى الخطا فى الاجتهاد لمسكم العذاب فى أخذ الفداء والله أعلم بمراده (و) لذلك انتفى الاثم (فى النسيان) لما روينا من قبل (و) لذلك (انتفى أكل الصائم ناسيا) فلا ينتقض به الصوم ولا اثم أيضا لما روى الشيخان عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه (و) لذلك (خفف فى السفر) لانه مظنة المشقة (فشرعت) الصلاة (الرباعية ركعتين) للمسافر (و) شرع فيه (مسح الخف ثلاثة أيام) ولياليها والاحاديث فى ذلك شهيرة مستفيضة كما عن أمير المؤمنين على رضى الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوما وليلة للمقيم (و) لذلك من عدم الحرج فى الدين (ثبتت الرخصة) للمسافر (بالشروع) فى السفر (قبل تحققه) والقياس يقتضى أن لا يرخص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلاثة أيام لان الشئ لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (ولو أقام) المسافر (قبل) تمام (المدة) للسفر

عن فلان عن فلان يحتمل مالم يسمعه فلان عن فلان بل بلغه بواسطة ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك فى الشهادة لا يقبل قلنا هذا اذا لم يوجب فرقا فى رواية المجهول والمرسل مروى عن مجهول فينبغى أن لا يقبل ثم العنعنة جرت العادة بها فى الكتبة فانهم استثقلوا أن يكتبوا عند كل اسم روى عن فلان سماعا منه وشحوا على القرطاس والوقت أن يضيعوه فأوجزوا وانما يقبل فى الرواية ذلك اذا علم بصريح لفظه أو عادته أنه يريد به السماع فان لم يرد السماع فهو متردد بين المسند والمرسل فلا يقبل الجواب الثانى أنا ان سلمنا جدلا أن الرواية تعديل فتعديله المطلق لا يقبل مالم يذكر السبب فلو صرح بانه سمعه من عدل ثقة لم يلزم قبوله وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك فى حق شخص نعرف عينه ولا يعرف بفسق أما من لم نعرف عينه فلعله لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعدل وانما يكتفى فى كل مكاتب بتعريف غيره عند العجز عن معرفة نفسه ولا يعلم عجزه مالم يعرفه بعينه وبمثل هذه العلة لم يقبل تعديل شاهد الفرع مطلقا مالم يعرف الاصل ولم يعينه فلعل الحاكم يعرفه بفسق وعداوة وغيره احتجوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل فابن عباس مع كثرة روايته قيل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا أربعة أحاديث لصغر سنه وصرح بذلك فى حديث الربا فى النسيئة وقال حدثنى به أسامة بن زيد وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة فلما روجع قال حدثنى به أخى الفضل بن عباس وروى ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم أسنده الى أبى هريرة وروى أبو هريرة أن من أصبح جنبا فى رمضان فلا صوم له وقال ما أنا قلتها ورب الكعبة ولكن محمدا صلى الله عليه وسلم قالها فلما روجع قال حدثنى به الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدثنا أصحابه ببعضه أما التابعون فقد قال النخعى اذا قلت حدثنى فلان عن عبد الله فهو حدثنى واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين الاول أن هذا صحيح ويدل على قبول بعضهم المراسيل والمسئلة فى محل الاجتهاد ولا يثبت فيها اجماع أصلا وفيه ما يدل على أن الجلة لم يقبلوا المراسيل ولذلك باحثوا ابن

صح) كونه مقيما (ولزمت) عليه (أحكام الاقامة) من الاخذ بالعزيمة (ولو) كان (فى المفازة) مع أنها ليست محلا للاقامة (لانه رفع لها) أى للرخصة فان سببها الذى هو السفر لم يتقرر فبازالة نية السفر يصير مانعا من اتيان سببها فلا تمنع المفازة فانها انما تمنع لابتداء الاقامة دون بقائها (وبعدها) أى بعد مدة السفر (لا) تصح الاقامة (الا فيما يصح فيه) من العمران (لانه رفع) للسفر (بعد تحققه) وتجديد اقامة فلا بد من موضع يصلح لابتدائها هذا وأما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤديها الولى من ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك وأما البالغ حد التمييز فيجب عليه أداء الايمان عند الامام علم الهدى الشيخ أبى منصور الماتريدى وسائر مشايخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشايخنا ويصح أداء العبادات من غير لزوم ويجب الغرامات والمؤنات وتدفع عنه الاجزية وبينونة المرأة الكافرة لاسلامه والمؤمنة للارتداد ليس لاجل الجزاء بل الاختلاف الدينى مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر ويصير غير المميز مؤمنا تبعا لاحد الابوين أو الدار وكذا يصير مرتدا بارتدادهما ولحاقهما معه فى دار الحرب وكذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام أو الكفر ومنها الجنون والعته فالجنون القليل لا يسقط شيأ من العبادات فيجب قضاؤها وحد القلة فى حق الصلاة مالم يمتد يوما وليلة لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستا اعتبارا لحقيقته وفى الصوم الشهر وفى الزكاة والحج الحول وعن أبى يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا أنه يعرض على أبويه الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كما فى الصبى لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذى جن بعد الاسلام يحكم باسلامه أبدا ولا يتبع أحدا ولا يحكم بردته بردة أبويه والعته مثل الصبا مع التمييز فلا يجب عليه شئ من العبادات وفى التحرير نقلا عن التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر فى حق الاثم مطلقا وأما فى حق الحكم فيجب الضمان فى حقوق العباد وأما فى حقوق الله تعالى فان كان مع مذكر فلا عذر كأكل الناسى فى الصلاة اذ هيئتها مذكرة وصيد المحرم ناسيا اذ الاحرام مذكر وان لم يكن هنالك مذكر يكون عذرا كالاكل

عباس وابن عمر وأبا هريرة مع جلالة قدرهم لا لشك في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوي فان قيل قبل بعضهم وسكت الآخرون فكان اجماعا قلنا لا نسلم ثبوت الاجماع بسكوتهم لا سيما في محل الاجتهاد بل لعله سكت مضمرا للانكار أو مترددا فيه والجواب الثاني أن من المنكرين للمرسل من قبل مرسل الصحابي لانهم يحدثون عن الصحابة وكلهم عدول ومنهم من أضاف اليه مراسيل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله والمختار على قياس رد المرسل أن التابعي والصحابي اذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي الا عن صحابي قبل مرسله وان لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم قد يروون عن غير الصحابي من الاعراب الذين لا صحبة لهم وانما ثبتت لنا عدالة أهل الصحبة قال الزهري بعد الارسال حدثني به رجل على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حدثني به بعض الحرس ﴿مسئلة﴾ خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافا للكرخي وبعض أصحاب الرأي لان كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه فيس الذكر مثلا نقله العدل وصدقه فيه ممكن فانا لا نقطع بكذب ناقله بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحيل العادة فيه أن لا يستفيض كقتل أمير في السوق وعزل وزير وهجوم واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة أو كخسف أو زلزلة أو انقضاض كوكب عظيم وغيره من العجائب فان الدواعي تتوفر على اشاعة جميع ذلك ويستحيل انكتامه وكذلك القرآن لا يقبل فيه خبر الواحد لعلمنا بأنه صلى الله عليه وسلم تعبد باشاعته واعتنى بالقائه الى كافة الخلق فان الدواعي تتوفر على اشاعته ونقله لانه أصل الدين والمنفرد برواية سورة أو آية كاذب قطعا فاما ما تعم به البلوى فلا نقطع بكذب خبر الواحد فيه فان قيل بم تنكرون على من يقطع بكذبه لان خروج الخارج من السبيلين لما كان الانسان لا ينفك عنه في اليوم والليلة مرارا وكانت الطهارة تنتقض به فلا يحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يشيع حكمه ويناجي به الآحاد اذ يؤدي الى اخفاء الشرع والى أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون فتجب الاشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك مس الذكر مما يكثر وقوعه فكيف يخفى حكمه قلنا هذا يبطل أولا بالوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة ووجوب الغسل من غسل الميت وافراد

في نهار رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا ومنها النوم وهو فترة تعرض للانسان مع بقاء العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال اختيارا ولما لم يكن النائم فاهما للخطاب أخر عنه ولم تعتبر أفعاله في حق الاثم وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بانقلابه عليه ولا تعتبر أقواله أيضا حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك ولا يوصف كلامه بخبر أو انشاء بل كألحان الحيوانات فلا تعتبر قراءته في الصلاة ولا يسقط بها الفرض صرح به الامام فخر الاسلام ولا تفسد بقهقهته الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضا وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلاة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبني وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلاة وفي التحرير هو الاقيس عندي لان نقض الوضوء لكونها جناية ولا جناية فبقي مجرد كلام فتفسد به الصلاة لان الكلام يفسدها مطلقا لعدم فرق النص كالساهي ثم النوم تسترخي منه الاعضاء وهو سبب لخروج شيء ولذا جعل الشرع الموجب الاسترخاء منه حدثا لاقامة السبب مقام المسبب دون غيره الا من تنام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلى الله عليه وسلم فليس في حقه حدثا ومنها الاغماء وهو آفة يصير بها العقل في كلال وتتعطل بها القوى المدركة بفعل قليله كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا أنه لما كان فوقه في ارخاء الاعضاء جعل حدثا في كل حال ومنع بناء الصلاة على ما صلى قبله والكثير منه عنع وجوب الصلاة كالجنون دون غيرها لندرة الاغماء شهرا أو سنة هذا ومنها الحيض والنفاس وهما لا يمنعان التكليف الا أنه لا يصح معه من العبادات التي شرط لادائها الطهارة فأخر عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهما الخطاب بالصلاة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلاة أيضا حتى لم تبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لانه اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجز فلا يصح أن يقال شهادة نصفه مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذا العتق وهو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجز وعلى هذا قالا فلا يتجزأ الاعتاق لان العتق مطاوعه فلو تجزأ لزم تجزئته وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتاق ازالة الملك ولما كان الملك

الاقامة وتثنيتها وكل ذلك مما تعم به البلوى وقد أثبتوها بخبر الواحد فان زعموا أن ليس عموم البلوى فيها كعمومها فى الاحداث فنقول فليس عموم البلوى فى اللمس والمس كعمومها فى خروج الاحداث فقد يمضى على الانسان مدة لا يلمس ولا يمس الذكر الا فى حالة الحدث كما لا يفتصد ولا يحتجم الا أحيانا فلا فرق والجواب الثانى وهو التحقيق أن الفصد والحجامة وان كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر فكيف أخفى حكمه حتى يؤدى الى بطلان صلاة خلق كثير وان لم يكن هو الاكثر فكيف وكل ذلك الى الآحاد ولا سبب له الا أن الله تعالى لم يكلف رسوله صلى الله عليه وسلم اشاعة جميع الاحكام بل كلفه اشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد فى البعض كما جوز له ردهم الى القياس فى قاعدة الربا وكان يسهل عليه أن يقول لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم أو المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط من الاشياء الستة فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما تقتضى مصلحة الخلق أن يردوا فيه الى خبر الواحد ولا استحالة فيه وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيجب تصديقه وليس علة الاشاعة عموم الحاجة أو ندورها بل علته التعبد والتكليف من الله والا فما يحتاج اليه كثير كالفصد والحجامة كما يحتاج اليه الاكثر فى كونه شرعا لا ينبغى أن يخفى فان قيل فما الضابط لما تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة قلنا ان طلبتم ضابطا لجوازه عقلا فلا ضابط بل لله تعالى أن يفعل فى تكليف رسوله من ذلك ما يشاء وان أردتم وقوعه فانما يعلم ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا استقرينا السمعيات وجدناها أربعة أقسام الاول القرآن وقد علمنا أنه عنى بالمبالغة فى اشاعته الثانى مبانى الاسلام الخمس ككلمتى الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد أشاعه اشاعة اشترك فى معرفته العام والخاص الثالث أصول المعاملات التى ليست ضرورية مثل أصل البيع والنكاح فان ذلك أيضا قد تواتر بل كالطلاق والعتاق والاستيلاد والتدبير والكتابة فان هذا تواتر عند أهل العلم وقامت به الحجة القاطعة اما بالتواتر واما بنقل الآحاد فى مشهد الجماعات مع سكوتهم والحجة تقوم به لكن العوام لم يشاركوا العلماء فى العلم بل فرض العوام فيه القبول من العلماء الرابع تفاصيل هذه الاصول فما يفسد الصلاة والعبادات وينقض الطهارة من اللمس والمس والقىء وتكرار مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع

متجزئا كانت الازالة أيضا متجزئة وليس نفس الاعتاق سبب العتق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجزء وسببيته لزوال الحدث غير متجزئة فالرق فى معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما ثم الرق ينصف الكرامات ولهذا يحل له نكاح اثنتين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذى رواه الدارقطنى طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرة ويكون حلها قبل الحرة ومنفردة دون بعدها ومعها وكذا ينصف الحدود فحد العبد نصف حد الحر لان الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه ذليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها تبقى على أصل الحرية فتصح أقاريره بالحدود والقصاص والسرقة هالكا وقائما فى المأذون وفى المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند أبى يوسف يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح اقرار المولى فى حقه بحد أو قصاص وكذا يملك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال فى الذمة والرقبة هى ملك المولى ولذا لا يملك طلاق امرأته وكذا يملك دم نفسه فلا يحل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من أعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا وأما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق أيضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذنه أو باذن الشرع عند النفير العام وانما يصح أمانه مأذونا لانه مالك للغنيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاؤه ولا حكومته وكذا إمارته والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شىء الا بضم مالية رقبته اليه فلا يجب باقراره المال فى الحال الا فى المأذون للضرورة وتجب الغرامات لاجل الجنايات فى الذمة فتؤدى فتباع رقبته الا أن يفدى المولى وكذا تباع رقبة المأذون فيما بقى من الدين بعد الاداء من المكسب أو لم يكن له كسب ولا تجوز تبرعاته من أكسابه لانه ملك المولى أو الدائنين ولا تقبل هديته الا اليسير بالنص ولا يجوز له التسرى من امائه وان كان مكاتبا (مسئلة * العبد أهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعى) رحمه الله فانه عنده ليس أهلا لهما وانما له التصرف وملك اليد خلافة من السيد (لنا أنهما) أى ملك التصرف وملك اليد انما يكونان (بأهلية التكلم) وصحته (والذمة) وهى كون الانسان صالحا

ومنه مانقله الآحاد ويجوز أن يكون مما تعم به البلوى فما نقله الآحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فان ما أشاعه كان يجوز أن لا يتعبد فيه بالاشاعة وما وكله الى الآحاد كان يجوز أن يتعبد فيه بالاشاعة لكن وقوع هذه الامور يدل على أن التعبد وقع كذلك فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى فى شئ من ذلك هذا تمام الكلام فى الاخبار والله أعلم

﴿الاصل الثالث من أصول الادلة الاجماع وفيه أبواب﴾

﴿الباب الاول فى اثبات كونه حجة على منكريه﴾ ومن حاول اثبات كون الاجماع حجة افتقر الى تفهيم لفظ الاجماع أولا وبيان تصوره ثانيا وبيان امكان الاطلاع عليه ثالثا وبيان الدليل على كونه حجة رابعا أما تفهيم لفظ الاجماع فانما نعنى به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الامور الدينية ومعناه فى وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مشترك بينهما فمن أزمع وصمم العزم على امضاء أمر يقال أجمع والجماعة اذا اتفقوا يقال أجمعوا وهذا يصلح لاجماع اليهود والنصارى وللاتفاق فى غير أمر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكرناه وذهب النظام الى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت حجته وان كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سوّاه على مذهبه اذ لم ير الاجماع حجة وتواتر اليه بالتسامع تحريم مخالفة الاجماع فقال هو كل قول قامت حجته أما الثانى وهو تصوره فدليل تصوره وجوده فقد وجدنا الامة مجمعة على أن الصلوات خمس وان صوم رمضان واجب وكيف يمتنع تصوره والامة كلهم متعبدون باتباع النصوص والادلة القاطعة ومعرضون للعقاب بمخالفتها فكما لا يمتنع اجتماعهم على الاكل والشرب لتوافق الدواعى فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار فان قيل الامة مع كثرتها واختلاف دواعيها فى الاعتراف بالحق والعناد فيه كيف تتفق آراؤها فذلك محال منها كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلا فى يوم واحد قلنا لا صارف لجميعهم الى تناول الزبيب خاصة ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق كيف وقد تصور اطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل فلم لا يتصور اطباق المسلمين على الحق والكثرة انما تؤثر عند تعارض الاشباه والدواعى والصوارف

لان يخاطب بالاحكام (والاولى) أى أهلية التكلم انما تكون (بالعقل وهو لا يختل بالرق) بالضرورة (واذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق) ولو لم يكن كلامه معتبرا بكون عقله مختلا لم تعتبر روايته بل يصير كالمعتوه (والثانية) أى الذمة انما تكون (بأهلية الايجاب عليه والاستيجاب له وتحققهما خوطب بحقوقه) أى حقوق الله (تعالى) من الصلاة والصوم والكف عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) وتجب نفقته على السيد واذ قد ثبت أهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة له صار أهلا لملك التصرف وملك اليد (وانما الحجر) عن التصرف (لحق المولى) فى رقبته وفى منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة هالكة فى الدين ولا يقدر على الاستخدام فيستضر به (فاذنه فك الحجر ورفع المانع) عن صحة التصرف (لا اثبات الاهلية) كما هو مزعوم الشافعى رحمه الله الشافعية (قالوا لو كان) العبد (أهلا للتصرف) فى شئ (لكان أهلا للملك) فيه (لان التصرف سبب له) فان الشئ يملك بالبيع والشراء (ومسبب عنه) فان الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح فى ملك غيره ووجود الشئ يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف أيضا يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب (واللازم باطل اجماعا) فالملزوم مثله فليس أهلا للتصرف (واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لليد لان اليد انما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وقد انتفيا قلنا) لا نسلم الملازمة من كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انفكاكه حتى تجب الملازمة اذ (التخلف) فيه (لمانع) وهو كون رقبته مملوكة للسيد (لا لعدم المقتضى) وهو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف مسببا عن الملك لزومه له بل قد ينفك السبب عن مسببه اذا وجد هذا المسبب بسبب آخر (ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف) والحاصل منع اللزوم بين أهلية التصرف وأهلية الملك بابداء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وبابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير أهلية الملك فيما يكون مسببا واذا لم يثبت الاستلزام بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يبتنى عليه من قوله واذا لم يكن أهلا للتصرف الخ فالكل جواب واحد وزعم أن حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما تستفاد الخ فحينئذ يرد عليه أن حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصود بيان اللزوم بين أهلية اليد وأهلية التصرف وهو حاصل وانما يضر هذا الحديث بعض المشايخ

ومستند الاجماع فى الاكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الاحوال والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد نعم هل يتصور الاجماع عن اجتهاد أو قياس ذلك فيه كلام سيأتى ان شاء الله أما الثالث وهو تصور الاطلاع على الاجماع فقد قال قوم لو تصور اجماعهم فمن الذى يطلع عليهم مع تفرقهم فى الاقطار ونقول يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم ان كانوا عددا يمكن لقاؤهم وان لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعى منع قتل المسلم بالذمى وبطلان النكاح بلا ولى ومذهب جميع النصارى التثليث ومذهب جميع المجوس التثنية فان قيل مذهب أصحاب الشافعى وأبى حنيفة مستند الى قائل واحد وهو الشافعى وأبو حنيفة وقول الواحد يمكن أن يعلم وكذلك مذهب النصارى يستند الى عيسى عليه السلام أما قول جماعة لا ينحصرون كيف يعلم قلنا وقول أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى أمور الدين يستند الى ما فهموه من محمد صلى الله عليه وسلم وسمعوه منه ثم اذا انحصر أهل الحل والعقد فكما يمكن أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثانى الى العشرة والعشرين فان قيل لعل أحدا منهم فى أسر الكفار وبلاد الروم قلنا تجب مراجعته ومذهب الاسير ينقل كمذهب غيره وتمكن معرفته فمن شك فى موافقته للآخرين لم يكن محققا للاجماع فان قيل فلو عرف مذهبه ربما يرجع عنه بعده قلنا لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الاجماع فانه يكون محجوجا به ولا يتصور رجوع جميعهم اذ يصير أحد الاجماعين خطأ وذلك ممتنع بدليل السمع أما الرابع وهو اقامة الحجة على استحالة الخطا على الامة وفيه الشأن كله وكونه حجة انما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل أما الاجماع فلا يمكن اثبات الاجماع به وقد طمعوا فى التلقى من الكتاب والسنة والعقل وأقواها السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة (المسلك الاول) التمسك بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس الآية وقوله تعالى وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه الى الله ومفهومه أن ما اتفقتم فيه فهو حق وقوله عز وجل وان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول مفهومه ان اتفقتم فهو

حيث أوردوا فى تقرير كلام الشافعى أن ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود لهذا فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكيته النكاح بكاملة فمالكيته أنقص من مالكية الحر انتقص ما يبتنى على مالكيته وهو الدية ولا تنتقص عن النصف كما فى المرأة لان مالكيته ليست نصف مالكية الحر بل أزيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكيته أكثر يدا من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا فى الشرع فى مقابلة أعضاء الانسان بخلاف سائر التنقيصات فانها لم تكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة وأما الدية فباعتبار المالكية ألا ترى أن دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما أورد صدر الشريعة أنه يلزم حينئذ أن لا يتنصف بشئ من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم أورد من عند نفسه دليلا آخر هو أن المعتبر فيه المالية دون الآدمية فتعتبر فى الضمان قيمته الا أنه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه فانه موضع تأمل (فرع * لو أذن له المولى فى نوع) من التجارة (كان له التصرف) فى أنواع التجارات (مطلقا) فى جميع الانواع لانه لما أذن فوت حقه فى الخدمة وفى براءة رقبته من الدين وأهلية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضى فيجوز (وتثبت يده على كسبه) لكونه له والمانع قد زال بالاذن (كالمكاتب) فانه يملك مكاسبه يدا (وانما يملك) المولى (حجره دون حجر (المكاتب) فان فى الكتابة ليس للمولى أن يحجر عليه لان فى كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه أنه يخالف الرواية فان المأذون غير مالك الكتابة (لان فك حجره) كان (بلا عوض فيكون كالهبة) فيصح رجوعه (بخلاف الكتابة) لانه اذا كان بعوض (فهو كالبيع) فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافى فهم الخطاب وأهلية العبادات واذا لا ينافى التكليف الا أنه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة وأمر بالاقدر عليه أو ما فيه حرج ثم هو سبب الموت وهو سبب الخلافة فى المال ولذا حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليها فى كل المال لحق الغرماء والثلثين لحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت وأما التصرفات التى ليس فيها تبرع كالبيع بمثل

حق فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضا دلالة الظواهر وأقواها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما تمسك به الشافعي وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الاصول في توجيه الاسولة على الآية ودفعها والذي نراه أن الآية ليست نصا في الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الاعداء عنه نوله ما تولى فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم فان لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبل ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاقة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم ((المسلك الثاني)) وهو الاقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطا وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب والكتاب متواتر لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الامة من الخطا واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكره من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم وان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذ ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من لأواء ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية وهذه الاخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الامة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الامة ومخالفها ولم تزل

القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه والشرع اذا أبطل التوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة أيضا فيمنعنا من الاقرار له والبيع معه ثم انه تفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والا فحكمها حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين أو قيمته تزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والزائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت ((مسئلة * الموت هادم لاساس التكليف) لانه عجز كله عن اتيان العبادات أداء وقضاء ولانه ذهاب من دار الابتلاء الى دار الجزاء (فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بعين) لعل الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح أن يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين أيضا ولا يصح أن يكون منقطعا أيضا لانه مفرغ فالحاصل أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت أو بدنية وأما المتعلق بعين أو مال فلا يبقى على ذمته أيضا لكن لصاحب الحق أن يأخذه من العين أو المال (كالودائع والغصوب) فان للمودع والمغصوب منه أن يأخذه كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه (أو) غيرها كان متعلقا (بمال تركه كالديون) فان للدائنين لهم أن يأخذوها منه وعلى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الاداء (والوصايا) فان الموصى له يكون خليفة في مال الثلث (والتجهيز يتقدم) على الديون والوصايا (بالاجماع) واذا لم يبق في ذمة الميت شئ أصلا (فلا تصح الكفالة عنه عليه) من الدين (بعد الموت عند أبي حنيفة) اذا لم يترك وفاء من المال (لانها) أي الكفالة (ضم الذمة الى الذمة في المطالبة) فيجوز للدائن مطالبة أيهما شاء (ولا مطالبة) ههنا على الاصيل (فلا ضم) فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول أن الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والآخر أنها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا تبع القول الاول وما في الهداية الاول أصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة ملجئة اليه ففيه أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وأيهما أدى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها وبقيام أحدهم بها سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن أن يقرر على القول الثاني بانه ضم الذمة الى الذمة

الامة تحتج بها فى أصول الدين وفروعه فان قيل فما وجه الحجة ودعوى التواتر فى آحاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الآحاد لا يفيد العلم قلنا فى تقرير وجه الحجة طريقان أحدهما أن ندعى العلم الضرورى بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الامة وأخبر عن عصمتها عن الخطا بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بشجاعة على وسخاوة حاتم وفقه الشافعى وخطابة الحجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نسائه وتعظيمه صحابته وثنائه عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جردنا النظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال ولكن ينتفى الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضرورى الطريق الثانى أن لا ندعى علم الاضطرار بل علم الاستدلال من وجهين الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها فى اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافا وانكارا الى زمان النظام ويستحيل فى مستقر العادة توافق الامم فى أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب فى الرد والقبول ولذلك لم ينقل حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء تردد فيه الوجه الثانى أن المحتجين بهذه الاخبار أثبتوا بها أصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذى يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل فى العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى مستند مقطوع به فاما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيختص بالتنبه له هذا وجه الاستدلال وللمنكرين فى معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل والمعارضة المقام الاول فى الرد وفيه أربعة أسولة السؤال الاول قولهم لعل واحدا خالف هذه الاخبار وردها ولم ينقل الينا قلنا هذا أيضا تحيله العادة اذ الاجماع أعظم أصول الدين فلو خالف فيه مخالف لعظم الامر فيه واشتهر الخلاف اذ لم يندرس خلاف الصحابة فى دية الجنين ومسئلة الحرام وحد الشرب فكيف اندرس الخلاف فى أصل عظيم يلزم فيه التضليل والتبديع لمن أخطأ

فى الدين والدين قد سقط بالموت فان ذمة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات واذ لا دين فى الذمة فلا ضم فتدبر فانه لا يرد عليه شئ الا ما تقرر فى مذهبهما (وعندهما تصح) الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالا ولا كفيلا (وبه قالت الائمة الثلاثة لحديث جابر) قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلى على رجل مات وعليه دين فأتى بميت فقال عليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصارى (هما على) يا رسول الله (فصلى عليه) رواه النسائى وفى صحيح البخارى عن سلمة بن الاكوع أن النبى صلى الله عليه وسلم أتى بجنازة ليصلى عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة على دينه فصلى عليه (ولان الموت لا يبرئ) الميت عن الدين (ولذا يطالب به فى الآخرة اجماعا) ولو لم يكن عليه دين لما طولب (و) لذا (يصح التبرع بالاداء) ولو لم يكن عليه دين فأى شئ يؤدى واذا ثبت على ذمة الميت دين فتصح الكفالة ويلزمه المطالبة لانه فى عالمنا بخلاف الاصيل (والجواب أنه) أى قول أبى قتادة (يحتمل العدة) وفى التحرير وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول وفى التقرير وهو مشكل لما فى لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هى عليك وفى مالك الميت عنها برىء فقال نعم فصلى عليه أقول ظاهره ينافى الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافى العدة كذا فى الحاشية فان قلت لعله أراد كأنه برىء توثيقا للكفالة قلت نقول هذا بعينه فى العدة أى كأنه برىء تأكيدا فى العدة (و) أيضا يحتمل (أن يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه) اشارة الى ما فى رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا أتكفل به فأتى بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية وعشرون درهما أو ثمانية عشر درهما وفى كونه منافيا للوعد كما فى التقرير نظر لجواز المبالغة فى وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا فى الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما فى التحرير من لزوم جهالة المكفول عنه فتأمل فيه (والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم) أى اثم عدم ايصال الحق الى المستحق (لا تفتقر الى بقاء الذمة) اذ الاثم باعتبار عدم الامتثال بالاتيان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما تتوجه اليه به المطالبة والا فالدين فى الذمة باق واذا يعطى الدائن حسنات المديون عوضا عنه يوم القيامة كما ورد فى الخبر الصحيح (وصحة التبرع) انما هو (لبقاء الدين من جهة من) الدين (له) وهو الدائن (فان السقوط بالموت لضرورة

نفسه

فى نفيه واثباته فكيف اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره وخسة رتبته وخفى خلاف أكابر الصحابة والتابعين هذا مما لا يتسع له عقل أصلا السؤال الثانى قالوا قد استدللتم بالخبر على الاجماع ثم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر فهب أنهم أجمعوا على الصحة فالدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح وهل النزاع الا فيه قلنا لا بل استدللنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المدافعة والمخالفة له مع أن العادة تقتضى انكار اثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع والعادة أصل يستفاد منها معارف فان بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها وبها يعلم بطلان دعوى نص الامامة وايجاب صلاة الضحى وصوم شوال وان ذلك لو كان لاستحال فى العادة السكوت عنه السؤال الثالث قالوا بم تنكرون على من يقول لعلهم أثبتوا الاجماع لا بهذه الاخبار بل بدليل آخر قلنا قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الاخبار فى المنع من مخالفة الجماعة وتهديد من يفارق الجماعة ويخالفها وهذا أولى من أن يقال لو كان لهم فيه مستند لظهر وانتشر فانه قد نقل تمسكهم أيضا بالآيات السؤال الرابع قولهم لما علمت الصحابة صحة هذه الاخبار لم يذكروا طريق صحتها للتابعين حتى كان ينقطع الارتياب ويشار كونهم فى العلم قلنا لانهم علموا تعريفه عليه السلام عصمة هذه الامة بمجموع قرائن وأمارات وتكريرات ألفاظ وأسباب دلت ضرورة على قصده الى بيان نفى الخطا عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكوها لتطرق الى آحادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ويقع التسليم فى العادة به فكانت العادة فى حق التابعين أقوى من الحكاية

﴿المقام الثانى فى التأويل﴾ ولهم تأويلات ثلاثة الاول قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على ضلالة ينبئ عن الكفر والبدعة فلعله أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله على الخطا لم يتواتر وان صح فالخطا عام يمكن حمله على الكفر قلنا الضلال فى وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقال تعالى إخبارا عن موسى عليه السلام فعلتها اذا وأنا

فوت المحل) لا لانه وصل حق الدائن (فيظهر) هذا السقوط (فى حق من عليه دون) حق (من له) فيبقى من جهته والحاصل أن الدين وان كان ثابتا على ذمة الميت ولذا يؤدى فى الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالبا بالاداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور فى المديون بعدمه وأما الدائن فله المطالبة كما كان ان ظفر ولصحة التبرع يكفى هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا يرد أن الدين أمر نسبى بين الدائن والمديون فلا معنى لوجوده من جهة أحدهما دون الآخر اذ لا يعقل وجوده بدون أحدهما والاخصر الاوضح أن صحة التبرع لسقوط الاثم لا لبقاء الدين هذا والله أعلم بأحكامه

﴿المقالة الثالثة فى المبادى اللغوية﴾

من لطف الله سبحانه احداث اللغون) الظاهر اللغين فانه جمع سالم للغة اما على خلاف القياس نحو سنون أو بناء على أن الناقص قياسه أن يجمع سالما وان كان غير عاقل على اختلاف الرأيين (فيها) أى من اللغين (تتشعب غصون الفنون) من العربية والفارسية والهندية ويحصل من احداثه عرض عريض من افادة ما فى الضمير واستفادة ما فى ضمير آخر غيره وكيفيتهما (١) من الكيفيات والمزايا والصراحة والكناية والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها فتحدث فنون عجيبة (فله شكر) عظيم (غير ممنون) على هذه النعمة العظمى ومن جملة أنحاء الشكر اظهار النعمة والبحث عنها نوع من الشكر (وهو) أى اللغة والتذكير باعتبار الخبر (اللفظ الدال وضعا وهى) أى الدلالة المفهومة من الدال (فى كمال معناه مطابقة وفى جزئه تضمن وهما واحدة) بالذات فى دلالة المفردات التى يتحققان فيها لانهما متحدتان مطلقا حتى يلزم الانتقاض بالالفاظ الموضوعة فى مقابلة البسائط (فان) اللفظ المفرد لا يدل الا على الكل اجمالا و (الكل انما يعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها) للاجزاء (الا بعد التحليل) أى بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقت فهم المعنى المطابقى من اللفظ ليست صور الاجزاء فى الذهن فليست الاجزاء منفهمة بنفسها الا بعد التحليل فليس التضمن مغاير المطابقة الا بعد التحليل فهذه

من الضالين وما أراد من الكافرين بل أراد من المخطئين يقال ضل فلان عن الطريق وضل سعي فلان كل ذلك الخطأ كيف وقد فهم ضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد أنعم بها في حق علي وابن مسعود وأبي ذر وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فأي خاصية للامة فدل أنه أراد ما لم يعصم عنه الآحاد من سهو وخطإ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطإ في الدين أما في غير الدين من انشاء حرب وصلح وعمارة بلدة فالعموم يقتضي العصمة للامة عنه أيضا ولكن ذلك مشكوك فيه وأمر الدين مقطوع بوجوب العصمة فيه كما في حق النبي صلى الله عليه وسلم فانه أخطأ في أمر تأبير النخل ثم قال أنتم أعرف بأمر دنياكم وأنا أعرف بأمر دينكم التأويل الثاني قولهم غاية هذا أن يكون عاما يوجب العصمة عن كل خطإ ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطإ من الشهادة في الآخرة أو ما يوافق النص المتواتر أو يوافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس قلنا لا ذاهب من الامة الى هذا التفصيل اذ ما دل من العقل على تجويز الخطإ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر واذا لم يكن فارق لم يكن تخصيص بالتحكم دون دليل ولم يكن تخصيص أولى من تخصيص وقد ذم من خالف الجماعة وأمر بالموافقة فلو لم يكن ما فيه العصمة معلوما لاستحال الاتباع الا ان ثبت العصمة مطلقا وبه تثبت فضيلة الامة وشرفها فاما العصمة عن البعض دون البعض فهذا يثبت لكل كافر فضلا عن المسلم اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كل انسان فانه يعصم عن الخطإ في بعض الاشياء التأويل الثالث ان أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به الى يوم القيامة فجملة هؤلاء من أول الاسلام الى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطإ بل كل حكم انقضى على اتفاق أهل الاعصار كلها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق اذ الامة عبارة عن الجميع كيف والذين ما وافق زماننا هم من الامة واجماع من بعدهم ليس اجماع جميع الامة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماتوا لم ينعقد بعدهم اجماع وقبلنا من الامة من خالف وان كان قد مات فكذلك اذا لم يوافقوا قلنا كما لا يجوز أن يراد بالامة المجانين والاطفال والسقط والمجتن وان كانوا من الامة فلا يجوز أن يراد به الميت والذي لم يخلق بعد بل الذي يفهم قوم يتصور

الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها منحلة الى الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فانهم ان أرادوا بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الا بعد التحليل فلا نسلم أن اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان أرادوا الصور الكثيرة الملحوظة بلحاظ واحد أو المعروضة للوحدة الاجتماعية فسلم أن المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين فان الصور في الحقيقة كثيرة (١) وفهم أشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فما يصنعون بالمفرد المشترك فانه يدل على أشياء كثيرة أجاب بقوله (وفي المفرد المشترك انما تتعدد الصور) عند انفهام المعنى (لتعدد الوضع) ونحن انما ندعي وحدة الصورة عند وحدته كما قال (وأما الوضع الواحد فكانه موحد للكثير) فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحد (ومن ههنا لا يرى لفظ) واحد موضوع (للضدين بوضع واحد وان جاز) وضعه (للمختلفين كالبيت) اذ لا يحصل من الضدين أمر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المندمجين فيه بخلاف المتخالفين اذ لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فما تصنع في البلقة الموضوعة للسواد والبياض الضدين قال (وأما البلقة فبتفاوت المحل ارتفع الضدية) ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان أي باعتبار اجتماعهما في محل واحد (فلاح) لك (من هذا المقام) أي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين (أن الصورة الواحدة يجوز تحليلها) أي الصورة الواحدة (الى حقائق مختلفة ونظيره) في تجويز التحليل الى الحقائق (علم الباري علما) اجماليا (بسيطا) فانه علم بسائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه (كما حقق في موضعه فافهم فلا تقدم ولا تأخر) قال في الحاشية اعلم أن كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق متخالفة والبديهة تأبى عنه كيف ومن المحالات عقلا أن يتحد المتباينان انتهى تفصيل المقام أن أتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب أزلا وأبدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما أن المنشأ فينا الصورة الحالة فذاته كافية في انكشاف الاشياء مفصلة عنده فهي كالصورة العلمية للاشياء كلها فورد على هؤلاء أن الاشياء متميزة في العلم قطعا والتميز فرع الوجود واذ لا وجود فلا علم فيلزم أن تكون الاشياء مجهولة في الازل

---

(١) قوله وفهم أشياء كثيرة الخ كذا بالاصل وتأمل كتبه مصححه

منهم

منهم اختلاف واجتماع ولا يتصور الاجتماع والاختلاف من المعدوم والميت والدليل عليه أنه أمر باتباع الجماعة وذم من شذ عن الموافقة فان كان المراد به ماذكروه فانما يتصور الاتباع والمخالفة فى القيامة لا فى الدنيا فيعلم قطعا أن المراد به اجماع يمكن خرقه ومخالفته فى الدنيا وذلك هم الموجودون فى كل عصر أما اذا مات فيبقى أثر خلافه فان مذهبه لا يموت بموته وسيأتى فيه كلام شاف ان شاء الله تعالى

(المقام الثالث المعارضة بالآيات والاخبار) أما الآيات فكل ما فيها منع من الكفر والردة والفعل الباطل فهو عام مع الجميع فان لم يكن ذلك ممكنا فكيف نهوا عنه كقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأمثال ذلك قلنا ليس هذا نهيا لهم عن الاجتماع بل نهى للآحاد وان كان كل واحد على حياله داخلا فى النهى وان علم فليس من شرط النهى وقوع المنهى عنه ولا جواز وقوعه فان الله تعالى علم أن جميع المعاصى لا تقع منهم ونهاهم عن الجميع وخلاف المعلوم غير واقع وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وقال فلا تكونن من الجاهلين وقد علم أنه قد عصمه منهم وأن ذلك لا يقع وأما الاخبار فقوله عليه السلام بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا وقوله عليه السلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى ان الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتى قلنا هذا وأمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله وحتى يظهر الدجال كيف ولا تجرى هذه الاخبار فى الصحة والظهور مجرى الاحاديث التى تمسكنا بها

(المسلك الثالث التمسك بالطريق المعنوى) وبيانه أن الصحابة اذا قضوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع واذا كثروا كثرة تنتهى الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد منهم للحق فى ذلك والى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العادة فان قضوا عن اجتهاد واتفقوا

ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهرى حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان علمه تعالى فعلى سابق على المعلومات فلا بد من التميز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدوانى بالقبول بأن تلك المعلومات موجودة فى العلم بصورة واحدة اجمالية وهى مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا واليه أشار المصنف بما فى الكتاب وبما فى الحاشية ولا ريب أن هذا الرأى مبنى على الانحلال والاتحاد قطعا فلا يرد عليه أن العلم الاجمالى عبارة عن انحلال البسيط الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال أن المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم أن لا يكون البارى عالما على التفصيل والتميز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل أرادوا بالعلم الاجمالى أن ذاته سبحانه مبدأ لانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم أى مبدأ الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال أصلا وانما يرد هذا لو أراد المصنف لزوم انحلال الامر الواحد الذى هو العلم الى الكثير بل أراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى فى العلم كما ذهبوا اليه متحاشيا عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم وأما اتحاد الاثنين فالبناء فيه ظاهر ولا شك فى استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين مطلقا محال لانهما بعد الاتحاد كما كانا قبل فالاتحاد وعدمه سواء واما ان حدث شئ وهو صفة أو ذات فكون لا اتحاد وأما ان فنى شئ ذات أو صفة فعدم واستحالة لا اتحاد وأيضا ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والا بان عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضا ولا يرد اتحاد الجنس والفصل فى تركب النوع فانا نقول فلسفى لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول فى العلم وفى اتحاد الاثنين فانه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين فترتفع نسبة التباين رأسا وفى الثانى الحمل بين الاجزاء فى كل ماهية حتى المقدارية لان الحمل هو اتحاد المتغايرين باعتبار فى نحو من أنحاء الوجود ولا شك فى استحالته وظهر لك منه اندفاع ما يتخيل وروده أن هذا الاشكال لا مخلص عنه فانه يلزم فى التركيب الاتحادى من الجنس والفصل والقول باستحالته فى نحو البيت دون المركب الذهنى تحكم هذا ولا يبعد بناؤه على القول بالشبح دون حصول الاشياء بأنفسها اذ الكل اجمالا انما يتعقل بصورة شبحية لا تركيب فيها أصلا لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان

عليه فيعلم أن التابعين كانوا يشددون النكير على مخالفهم و يقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك أيضا الا عن قاطع والا فيستحيل في العادة أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحد منهم للحق وكذلك نعلم أن التابعين لو أجمعوا على شئ أنكر تابعو التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تحيل ذلك الا عن قاطع وعلى مساق هذا قالوا لو رجع أهل الحل والعقد الى عدد ينقص عن عدد التواتر فلا يستحيل عليهم الخطأ في العادة ولا تعمد الكذب لباعث عليه فلا حجة فيه وهذه الطريقة ضعيفة عندنا لان منشأ الخطا اما تعمد الكذب واما ظنهم ماليس بقاطع قاطعا والاول غير جائز على عدد التواتر وأما الثاني فجائز فقد قطع اليهود ببطلان نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام وهم أكثر من عدد التواتر وهو قطع في غير محل القطع لكن ظنوا ماليس بقاطع قاطعا والمنكرون لحدوث العالم والنبوات والمرتكبون لسائر أنواع البدع والضلالات عددهم بالغ مبلغ عدد التواتر ويحصل الصدق باخبارهم ولكن أخطؤا بالقطع في غير محل القطع وهذا القائل يلزمه أن يجعل اجماع اليهود والنصارى حجة ولا تخصيص لهذه الامة وقد أجمعوا على بطلان دين الاسلام فان قيل هذا تمسك بالعادة وأنتم في نصرة المسلك الثاني استروحتم الى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة لا تحيل على عدد التواتر أن يظنوا ماليس بقاطع قاطعا وعن هذا قلنا شرط خبر التواتر أن يستند الى محسوس والعادة تحيل الانقياد والسكوت عن دفع الكتاب والسنة المتواترة باجماع دليله خبر مظنون غير مقطوع به وكل ما هو ضروري يعلم بالحس أو بقرينة الحال أو بالبديهة فمنهاجه واحد ويتفق الناس على دركه والعادة تحيل الذهول عنه على أهل التواتر وما هو نظري فطرقه مختلفة فلا يستحيل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه فهذا هو الفرق بين المسلكين فان قيل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني أن ما أجمعوا عليه حق وليس بخطا فالدليل على وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب للحق ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه والشاهد المزور مبطل ويجب على القاضي اتباعه فوجوب الاتباع شئ وكون الشئ حقا غيره قلنا أجمعت الامة على وجوب اتباع الاجماع وانه من الحق الذي يجب اتباعه وبحسب كونهم محقين في قولهم يجب اتباع الاجماع ثم نقول كل حق علم كونه حقا فالاصل فيه

شبحان للجزأين عند الالتفات اليهما وحينئذ لا تحليل أصلا والحق أن هذا أيضا بعيد فانا لا نعنف القول بالشبح بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وأيضا نسلم أن صورة الكل انما يتعقل هو اجمالا بالشبح الواحد وانه بعد حصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلالتين فان الفهم الذي حصل بالشبح الاول للكل غير الفهمين اللذين هما بالشبحين الاخيرين للجزأين فلا اتحاد في الدلالتين هذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فان قيل كيف قالوا باتحاد الدلالتين وقد قالوا بان التضمن تابع للمطابقة والتبعية تقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال (وما يقال انه) أي التضمن (تابع لها) أي للمطابقة (فتوسع) منهم لانها لما كانت لا تتميز منها الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء أن الجزء المأخوذ لا بشرط شئ أقدم من المركب وتلقاه المتأخرون منا بالقبول فكيف تتحد الدلالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للمطابقة بعد هذا الالتزام أجاب بقوله (وما في الشفاء من أن الطبيعة لا بشرط شئ) هو الجزء (تتقدم على الطبيعة بشرط شئ) هو الكل (تقدم البسيط على المركب فالمراد) منه (أحقية نسبة الوجود) اليه (عقلا) فان العقل اذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شئ ونظر الى أن المركب لا يحصل الا بانضياف زيادة اليه وصيرورته بشرط شئ حكم بأن الاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق (وهو لا ينافي التحصل) لهما في الذهن (معا كما في الخارج) يتحصلان معا وكذا لا ينافي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شئ تابعة لها مأخوذة بشرط شئ في الانفهام من اللفظ هذا (و) الدلالة (على الخارج) عما وضع له اللفظ (التزام وقيل) لا مطلقا بل (ان كان) الخارج (لازما ذهنيا ورد) عليه (أنواع المجازات فانها واقعة) قطعا ولا لزوم ذهني هنالك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هنالك أيضا لزوم ذهني فان للقرينة مدخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجدت القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا له مفهوما معه وفيه أن شارطي اللزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازما ذهنيا للموضوع له واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه للفظ مع القرينة اذ لا تجعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ معها وأين هذا

وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الاعلى المجتهد الذى هو محق أيضا فقدم حق حصل باجتهاده على ما حصل باجتهاد غيره فى حقه والشاهد المزور لو علم كونه مزورا لم يتبع ويدل عليه أيضا ذمه من خالف الجماعة وأنه ذكر هذا فى معرض الثناء على الامة ولا يتحقق ذلك الا بوجوب الاتباع والا فلا يبقى له معنى الا أنهم محقون اذا أصابوا دليل الحق وذلك جائز فى حق كل واحد من أفراد المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

﴿الباب الثانى فى بيان أركان الاجماع﴾

وله ركنان المجمعون ونفس الاجماع (الركن الاول المجمعون) وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم وظاهر هذا يتناول كل مسلم لكن لكل ظاهر طرفان واضحان فى النفى والاثبات وأوساط متشابهة أما الواضح فى الاثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى فهو أهل الحل والعقد قطعا ولا بد من موافقته فى الاجماع وأما الواضح فى النفى فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فنعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله لا تجتمع أمتى على الخطا الا من يتصور منه الوفاق والخلاف فى المسئلة بعد فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقيه الذى ليس بأصولى والاصولى الذى ليس بفقيه والمجتهد الفاسق والمبتدع والناشئ من التابعين مثلا اذا قارب رتبة الاجتهاد فى عصر الصحابة فترسم فى كل واحد مسئلة

﴿مسئلة﴾ يتصور دخول العوام فى الاجماع فان الشريعة تنقسم الى ما يشترك فى دركه العوام والخواص كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة والحج فهذا مجمع عليه والعوام وافقوا الخواص فى الاجماع والى ما يختص بدركه الخواص كتفصيل أحكام الصلاة والبيع والتدبير والاستيلاد فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا أصلا فهم موافقون أيضا فيه ويحسن تسمية ذلك اجماع الامة قاطبة كما أن الجند اذا حكموا جماعة من أهل الرأى والتدبير فى مصالحة أهل قلعة فصالحوهم على شئ يقال هذا باتفاق جميع الجند فاذا كل مجمع عليه من

من ذلك الا أن يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هى صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازى لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازى متلازمان عند وجود القرينة فى الانفهام من اللفظ فافهم ثم أورد عليه المصنف بقوله (والقرينة قد تكون خفية) فلا تعلم فلا يفهم المعنى المجازى فلا لزوم ذهنى واعترض على هذا القائل أيضا بانه لو اعتبر القرينة تخرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان أريد اللزوم فى حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطا كما فى المشروطة ما دام الوصف فظاهر أنه ليس لازما فى زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فيها فما بال المشروطة بها وان أريد بشرط القرينة كما فى المشروطة بشرط الوصف فاللزوم للفظ من حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ وأشار المصنف الى رده بقوله (واعتبار القرينة فى ملزومية اللفظ) للمعنى المجازى (لا يخرج) اللفظ (عن كونه لفظا على ما قيل) فان اللفظ لفظ دال لكن الزوم المعنى المجازى ليس له فقط بل له مع القرينة (ألا ترى من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض) عند من جوز التركيب منهما (جوهرا فتفكر) وهذا التأييد ليس فى محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهرا لصدق الرسم عليه وأما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاولى الاكتفاء على ما قيل فانه من البين أن اعتبار شئ فى شئ لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشئ فى حقيقته فاعتبار القرينة فى كونه ملزوما للمعنى المجازى لا يلزم منه دخولها فى جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم أن من اعتبر اللزوم الذهنى فى الالتزام لا مخلص له عن هذا الاشكال الا إما باخراج المجاز عن الالتزام وادخاله فى المطابقة بارادة الوضع الأعم من النوعى والشخصى واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ فهم أم لا لكن الاول أولى فان فيه كما قال المصنف أن المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهنى كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان أمكن الانفكاك بينهما فى التعقل ثم لمطلع الاسرار الالهية رحمه الله كلام على المصنف نفصله بتمهيد مقدمة هى أن أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام

المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام وبه يتم اجماع الامة فان قيل فلو خالف عامي في واقعة أجمع عليها الخواص من أهل العصر فهل ينعقد الاجماع دونه ان كان ينعقد فكيف خرج العامي من الامة وان لم ينعقد فكيف يعتد بقول العامي قلنا قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا ينعقد لانه من الامة فلا بد من تسليمه بالجملة أو بالتفصيل وقال آخرون وهو الاصح انه ينعقد بدليلين أحدهما أن العامي ليس أهلا لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطا الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته والثاني وهو الاقوى أن العصر الاول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب أعني خواص الصحابة وعوامهم ولان العامي اذا قال قولا علم أنه يقوله عن جهل وأنه ليس يدري ما يقول وانه ليس أهلا للوفاق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور رصدور هذا من عامي عاقل لان العاقل يفوض ما لا يدري الى من يدري فهذه صورة فرضت ولا وقوع لها أصلا ويدل على انعقاد الاجماع أن العامي يعصي بمخالفته العلماء ويحرم ذلك عليه ويدل على عصيانه ما ورد من ذم الرؤساء الجهال اذ ضلوا وأضلوا بغير علم وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فردهم عن النزاع الى أهل الاستنباط وقد وردت أخبار كثيرة بايجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انعقاد الاجماع دونهم فانه يجوز أن يعصي بالمخالفة كما يعصي من يخالف خبر الواحد ولكن يمتنع وجود الاجماع لمخالفته والحجة في الاجماع فاذا امتنع بمعصية أو بما ليس بمعصية فلا حجة وانما الدليل ما ذكرنا من قبل (مسئلة) اذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم فرب متكلم ونحوي ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في درك الاحكام فقال قوم لا يعتد الا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة والتابعين ومنهم من ضم الى الائمة الفقهاء الحافظين لاحكام الفروع الناهضين بها لكن أخرج الاصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها والصحيح أن الاصولي العارف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الامر والنهي والعموم وكيفية تفهيم النصوص والتعليل أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع بل ذو الآلة من هو متمكن من درك الاحكام اذا أراد وان لم يحفظ

الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيران دلالتان تابعتان لها والدلالة المجازية اما أن تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما أن تدرج في المطابقة كما قيل وأما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الاليق فالتضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل اللفظ فيه مجازا فحينئذ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقية معها حينئذ كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحدا للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من اللزوم بين هذا الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة وحينئذ لا وجه لايراد أنواع المجازات نقضا على الشارط فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية فهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (ثم وضع الاصول) من اللغات (للمعاني من حيث هي هي) من غير ملاحظة كونه في الذهن أو الخارج (لانه) أي الوضع (للتعبير عما في الضمير) أي عن شيء معلوم مراد افادته (وكونه في الضمير ليس في الضمير) أي ليس معلوما مرادا الافادة لأن هذا الوصف ليس ثابتا له وفي الضمير (فليس) الوضع (للصور الذهنية) واما المعاني من حيث هي (أو الامر الخارجي كما قيل) فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني يعني أن الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو أو الامر الخارجي كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أيضا قيد لا يراد افهامه وقيل النزاع مبني على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير أو في الخارج أو مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل

الفروع

الفروع والاصولي قادر عليه والفقيه الحافظ للفروع لا يتمكن منه وآية أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن العباس والزبير وطلحة وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأبا عبيدة بن الجراح وأمثالهم ممن لم ينصب نفسه للفتوى ولم يتظاهر بها تظاهر العبادلة وتظاهر علي وزيد بن ثابت ومعاذ كانوا يعتدون بخلافهم لو خالفوا وكيف لا وكانوا صالحين للامامة العظمى ولا سيما لكون أكثرهم في الشورى وما كانوا يحفظون الفروع بل لم تكن الفروع موضوعة بعد لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلا لفهمهما والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيض والوصايا فأصل هذه الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي أن يعتد بخلاف الاصولي وبخلاف الفقيه المبرز لانهما ذوا آلة على الجملة يقولان ما يقولان عن دليل أما النحوي والمتكلم فلا يعتد بهما لانهما من العوام في حق هذا العلم الا أن يقع الكلام في مسئلة تبتني على النحو أو على الكلام فان قيل فهذه المسئلة قطعية أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن اذا جوزنا أن يكون قوله معتبرا صار الاجماع مشكوكا فيه عند مخالفته فلا يصير حجة قاطعة انما يكون حجة قاطعة اذا لم يخالف هؤلاء أما خلاف العوام فلا يقع ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول فبطلان قوله مقطوع به كقول الصبي فأما هذا فليس كذلك فان قيل فاذا قلد الاصولي الفقهاء فيما اتفقوا عليه في الفروع وأقر بأنه حق هل ينعقد الاجماع قلنا نعم لانه لا مخالفة وقد وافق الاصولي جملة وان لم يعرف التفصيل كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والاجسام والاعراض والضد والخلاف فهو صواب فيحصل الاجماع بالموافقة الجملية كما يحصل من العوام لان كل فريق كالعامي بالاضافة الى ما لم يحصل علمه وان حصل علما آخر (مسئلة) المبتدع اذا خالف لم ينعقد الاجماع دونه اذا لم يكفر بل هو كمجتهد فاسق وخلاف المجتهد الفاسق معتبر فان قيل لعله يكذب في اظهار الخلاف وهو لا يعتقده قلنا لعله يصدق ولا بد من موافقته ولو لم نتحقق موافقته كيف وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن أحواله في مناظراته واستدلالاته والمبتدع ثقة يقبل قوله فانه ليس يدرى أنه فاسق أما اذا كفر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه وان كان يصلي الى القبلة ويعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست

في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فتدبر (وقد جعل بعض الاعلام النزاع) الواقع بين أهل هذه المذاهب (لفظيا) وقال من قال انها موضوعة للصور الذهنية أراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما تطلق عليها أيضا ومن قال انها للامر الخارجي أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجي (ثم الواضع) من هو اختلف فيه (فقال الاشعري) معرفة الوضع (بالتوقيف) الالهي فهو الواضع (لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان واحتمال كون الجنة واضعين أبعد فالواضع هو الله تعالى فان قيل المراد المسميات والمعنى علم الله المسميات كلها لآدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا الالفاظ وأوضاعها قال (وليس المراد المسميات بدليل) قوله تعالى (أنبؤني بأسماء هؤلاء) فان المسميات هي المشار اليها فحينئذ يلزم اضافة الشئ الى نفسه (وأول بسميات الحقائق) فلا يلزم اضافة الشئ الى نفسه فالمشار اليه الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا تأويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تأويل آخر في قوله ثم عرضهم على الملائكة قلت التأويل لازم عليه بحمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التأويل أن لا كمال يعتد به بالنسبة الى الانبياء والأولياء بمعرفة الالفاظ هذا وههنا تأويل آخر للآية عليه المحققون هي أن الملائكة تكلموا في آدم بسفك الدماء وادعوا فضلهم أنفسهم بالتسبيح فأراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فعلمه جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية يسبح كل موجود موجود ببعض فان كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم أي عرض الموجودات كلهم على الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء أي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في أنكم لائقون للخلافة وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم وعبر عن الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانها من حيث انها مسبحة عقلاء قالوا سبحانك واعترفوا بقصورهم عن ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم اخلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا ليست الآية من الباب في شئ هذا (و) قال الاشعري بالتوقيف (لقوله) تعالى ومن آياته خلق السموات والارض (واختلاف ألسنتكم) وليس المراد

عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدرى أنه كافر نعم لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه باجماع مخالفيه على بطلان التجسيم مصيرا الى أنهم كل الامة دونه لان كونهم كل الامة موقوف على اخراج هذا من الامة والاخراج من الامة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره فيؤدى الى اثبات الشئ بنفسه نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلى لو خالف فى مسئلة أخرى لم يلتفت اليه فلو تاب وهو مصر على المخالفة فى تلك المسئلة التى أجمعوا عليها فى حال كفره فلا يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون فى ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو خالف كافر كافة الامة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر فى الاجماع فان قيل فلو ترك بعض الفقهاء الاجماع بخلاف المبتدع المكفر اذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر وظن أن الاجماع لا ينعقد دونه فهل يعذر من حيث ان الفقهاء لا يطلعون على معرفة ما يكفر به من التأويلات قلنا للمسئلة صورتان احداهما أن يقول الفقهاء نحن لا ندرى أن بدعته توجب الكفر أم لا ففى هذه الصورة لا يعذرون فيه اذ يلزمهم مراجعة علماء الاصول و يجب على العلماء تعريفهم فاذا أفتوا بكفره فعليهم التقليد فان لم يقنعهم التقليد فعليهم السؤال عن الدليل حتى اذا ذكر لهم دليله فهموه لا محالة لان دليله قاطع فان لم يدركه فلا يكون معذورا كمن لا يدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا عذر مع نصب الله تعالى الادلة القاطعة الصورة الثانية أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقيدته فترك الاجماع لمخالفته فهو معذور فى خطئه وغير مؤاخذ به وكان الاجماع لم ينتهض حجة فى حقه كما اذا لم يبلغه الدليل الناسخ لانه غير منسوب الى تقصير بخلاف الصورة الاولى فانه قادر على المراجعة والبحث فلا عذر له فى تركه فهو كمن قبل شهادة الخوارج وحكم بها فهو مخطئ لان الدليل على تكفير الخوارج على على وعثمان رضى الله عنهما والقائلين بكفرهما المعتقدين استباحة دمهما ومالهما ظاهر يدرك على القرب فلا يعذر من لا يعرفه بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لا يعرف لانه لا طريق له الى معرفة صدق الشاهد وله طريق الى معرفة كفره فان قيل وما الذى يكفر به قلنا الخطب فى ذلك طويل وقد أشرنا الى شئ

اختلاف عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونها آية لا يتصور الا أن يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال (والاقدار رجوع) أى القول بارادة الاقدار رجوع (عن الظاهر) فلا يلتفت اليه وفيه نظر فانه يجوز أن يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف فى القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله أعلم بمراده من الآيات اختلاف ألسنتكم فى افادة ما فى الضمير بقدر بعضها على التعبير بلغة وآخر على التعبير بأخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر ولا بأس به أيضا كما أنكم قلتم بالتجوز فى ألسنتكم هذا (وقالت البهشمية) الوضع (بالاصطلاح) من الناس (لقوله) تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد تشهد الآية خلافه (وأجيب) بانا لا نسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف و (أنه تعالى علمها آدم أولا) قبل الارسال (ثم اختص كل قوم بلغته) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (بالتوزيع) بان ما يحتاج اليه للتعبير عما فى الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل أو بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه (و) قال (جماعة بالتوقف) فانه لم يقم دليل على شئ من طرفى النفى والاثبات والحق ما أفيد أنه ان أريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الاشعرى قدس سره ثم اختلف فى أن وضع اللفظ لمعناه هل لمناسبة بينه وبينه أم لا (والحق اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه والا يفعل بعضها المعنى وبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح وشأن الحكيم يأبى عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى (حتى) المناسبة بين اللغات وبين (الامزجة التى اكتسب هيولى كل قوم) أراد بها ما فيه صلوح كما لا ما يقول به الفلاسفة (من عوارضها السماوية والارضية) أى العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والا فاعطاء الهندية لاهل الهند والعربية للعرب ليس أولى من العكس (ومن ههنا) أى من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم (رأينا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة) لكون أمزجتهم كذلك هذا (وأما القول بالتناسب الذاتى) بين الالفاظ ومعانيها بأن يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضى عدم الانفكاك لو خليت وطباعها

منه

منه فى كتاب فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والقدر الذى نذكره الآن أنه يرجع الى ثلاثة أقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كانكار الصانع وصفاته وجحد النبوة الثانى ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله ويلزمه انكار ذلك من حيث التناقض الثالث ما ورد التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم وجحد سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والخمر وترك الصلاة وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة ﴿مسئلة﴾ قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة وسنبطله وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعى فى زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهما بلغ التابعى رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والحجة فى اجماع الكل نعم لو أجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كمن أسلم بعد تمام الاجماع ويدل عليه قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه الى الله وهذا مختلف فيه ويدل عليه اجماع الصحابة على تسويغ الخلاف للتابعى وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثيرا من أصحاب عبد الله كعلقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتون فى عصر الصحابة وكذا الحسن البصرى وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابى التابعى الا بفضيلة الصحبة ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الاجماع لسقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة وقولهم بقول أبى بكر وعمر رضى الله عنهم فان قيل روى عن عائشة رضى الله عنها أنها أنكرت على أبى سلمة بن عبد الرحمن مجاراة الصحابة وقالت فروج يصقع مع الديكة قلنا ما ذكرناه مقطوع به ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول الآحاد وان ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم لعلها أرادت منعه من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه أو لعلها أنكرت عليه خلافه فى مسئلة لا تحتمل الاجتهاد فى اعتقادها كما أنكرت على زيد بن أرقم فى مسئلة العينة وظنت أن وجوب حسم الذرائع قطعى واعلم أن هذه المسئلة يتصور الخلاف فيها مع من يوافق على أن اجماع الصحابة يندفع بخلاف واحد من الصحابة أما من ذهب الى أنه لا يندفع بخلاف الاكثر بالاقل كيفما كان فلا يختص كلامه بالتابعى ﴿مسئلة﴾

(والا كتفاء به فى الدلالة) بأن يكون العلم بهذا التناسب يكفى فى انفهام المعنى منها (كما ذهب اليه عباد بن سليمان وغيره من أتباعه (فهو بعيد) لان المناسبة الذاتية بين الشئ والضدين مما يحيله العقل وأما الرد بأنه يلزم أن لا ينفك اللفظ عن الدلالة أصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد فانه أراد بالاقتضاء ما ذكرنا ولو أراد بالاقتضاء الذاتى مقابل الوضع وان كان من أعراض مفارقة لم يبعد وحينئذ لا يرد عليه ما ذكر ثم بعد لا يخلو عن بعد ومكابرة (وسمعت عن بعض الشيوخ) سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدى المولى قطب الملة والدين الشهيد قدس سره (انه لقيه) أى لقى بعض الشيوخ (رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلى) هكذا سمعت ويمكن أن يرجع الضمير المنصوب الى عباد بن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد بن سليمان نحو تأييد ويجوز أن يكون فهمه معرفة تلك المناسبة التى وضعت الالفاظ لاجلها الا الاكتفاء بالمناسبة فقط فحينئذ احتيج الى الوضع (والطريق الان) فى معرفة الاوضاع (التواتر كالنور والنار والتشكيك فيه) بان التواتر غير مفيد العلم وان لفظ الله أكثر دورا مع الاختلاف فيه وأمثالهما (سفسطة) لا يلتفت اليه لكونه مخالفا للضرورة القاطعة (و) الطريق فى المعرفة (الآحاد) أيضا كنقل الاصمعى والخليل (وقد يستمد بالعقل) فى اثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل (كقولنا الجمع المحلى) باللام (يدخله الاستثناء) وهذه المقدمة استقرائية (وكل ما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لانه) أى الاستثناء (الاخراج والا لوجب دخوله) وهذه مقدمة عقلية ﴿مسئلة﴾ هل يجوز القياس فى اللغة) بان كان الواضع وضع لفظا لمعنى المناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة فى غيره بانه موضوع أيضا (كالخمر للنبيذ للتخمير) قياسا على كونه (١) بعصير العنب المشتد (والسارق) الموضوع للآخذ خفية عن حرز (للنباش) قياسا عليه (للاخذ خفية) وأما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان فى وضع اللفظ فلا نزاع فيه وأنه جائز كقياس ضرب على نصر فى كونه للماضى (فجوزه شرذمة قليلة ومنهم القاضى) أبو بكر الباقلانى (قياسا على القياس الشرعى) بجامع أنه لاثبات ما لا يعلم للمسكوت فان قيل هذا قياس فى اللغة

---

(١) قوله قياسا على كونه الخ كذا بالاصل ولعل الصواب قياسا عليه لكونه كعصير الخ وحرر كتبه مصححه

الاجماع من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة وقال قوم ان بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والمعتمد عندنا أن العصمة انما تثبت للامة بكليتها وليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه الى الله فان قيل قد تطلق الامة ويراد بها الاكثر كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الاكثر قلنا من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالتحكم بل بدليل وضرورة ولا ضرورة ههنا ومن لا يقول به فيجوز أن يريد به الاقل وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد ولا بد من اجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخل فيه كيف وقد وردت أخبار تدل على قلة أهل الحق حيث قال صلى الله عليه وسلم وهم يومئذ الاقلون وقال صلى الله عليه وسلم سيعود الدين غريبا كما بدا غريبا وقال تعالى أكثرهم لا يعقلون وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور وقال تعالى كم من فئة قليلة الآية واذا لم يكن ضابط ولا مرد فلا خلاص الا باعتبار قول الجميع (الدليل الثاني) اجماع الصحابة على تجويز الخلاف للآحاد فكم من مسئلة قد انفرد فيها الآحاد عن مذهب كانفراد ابن عباس بالعول فانه أنكره فان قيل لا بل أنكروا على ابن عباس القول بتحليل المتعة وأن الربا في النسيئة وأنكرت عائشة على ابن أرقم مسئلة العينة وأنكروا على أبي موسى الاشعري قوله النوم لا ينقض الوضوء وعلى أبي طلحة القول بان أكل البرد لا يفطر وذلك لانفرادهم به قلنا لا بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم أو لمخالفتهم أدلة ظاهرة قامت عندهم ثم نقول هب أنهم أنكروا انفراد المنفرد والمنفرد منكر عليهم انكارهم ولا ينعقد الاجماع فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد (ولهم شبهتان الشبهة الاولى) قولهم قول الواحد فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن أنفسهم لبلوغهم عدد التواتر وعن هذا قال قوم عدد الاقل الى أن يبلغ مبلغ التواتر يدفع الاجماع وهذا فاسد من ثلاثة أوجه الاول ان صدق الاكثر وان علم فليس ذلك صدق جميع الامة واتفاقهم والحجة في اتفاق الجميع فسقطت الحجة لانهم ليسوا كل الامة الثاني ان كذب الواحد ليس بمعلوم فلعله صادق فلا تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادقين ان كان صادقا الثالث انه لا نظر الى ما يضمرون بل التعبد متعلق بما يظهرون فهو مذهبهم وسبيلهم لا ما أضمروه فان قيل فهل يجوز أن تضمر الامة خلاف ما تظهر قلنا ذلك ان كان انما يكون

فاثبات القياس في اللغة بهذا القياس دور وأجيب بان القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لاثبات صحة القياس في اللغة وأين هذا من ذلك نعم انما ينتهض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة (قلنا) قياس مع الفارق اذ (ثبت هنالك) أي في القياس الشرعي (الحكم عقلا لان المعنى يجذب المعنى) اذ يجوز أن يكون علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلة لمعلوله وهو الحكم و (لا) يجذب المعنى (اللفظ والا لزم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا) أي لا يجوز القياس في اللغة (كيف ويحتمل التصريح) منهم (بالمنع) عن القياس (فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه) هل يجوز بالقياس أم لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عموما في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها أيضا (ألا يرى أنهم منعوا اطراد الادهم) في كل ما وجد فيه دهمة (والقارورة) في كل ما فيه قرار (والاجدل) في كل ما فيه قوة (وغيرها مما لا يخفى) قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة أمر مصحح للوضع لا موجب وليس أن كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم * (تقسيم وهو) أي اللفظ الدال بالوضع (مفرد ان توحد ولو عرفا) فنحو الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف (وقيل) هو مفرد (ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والا فمركب فهما) أي في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال بجزئه على جزء معناه مركب (ونحو بعلبك) أي المركب الذي جعل علما (مركب على الاول) لان اللفظ غير متوحد (لا) على (الثاني) بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلمي (وأضرب بالعكس) أي مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين بازائهما وهو الهمزة والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه فمركب على الثاني هذا رأى ابن سينا في الشفاء المخالف فيه جمهور أهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي وأما المسند اليه فمنوي فيه ولا يلزم اجماعهم هذا حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا فانه لا شك أنه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكفي للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوي لا يرضيه بصيرة أحد كما في ضربت هذا وأما المضارع

عن تقية والجاء وذلك يظهر ويشتهر وان لم يشتهر فهو محال لانه يؤدى الى اجتماع الامة على ضلالة و باطل وهو ممتنع بدليل السمع ﴿ الشبهة الثانية ﴾ ان مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة وهو منهى عنه فقد ورد ذم الشاذ وأنه كالشاذ من الغنم عن القطيع قلنا الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها ومن دخل فى الاجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشذوذ أما الذى لم يدخل أصلا فلا يسمى شاذا فان قيل فقد قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد قلنا أراد به الشاذ الخارج على الامام بمخالفة الاكثر على وجه يثير الفتنة وقوله وهو عن الاثنين أبعد أراد به الحث على طلب الرفيق فى الطريق ولهذا قال عليه السلام والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس باجماع وهو متحكم بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مرادى به أن اتباع الاكثر أولى قلنا هذا يستقيم فى الاخبار وفى حق المقلد اذا لم يجد ترجيحا بين المجتهدين سوى الكثرة وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لانه ان خالفه واحد لم يلزمه اتباعه وان انضم اليه مخالف آخر لم يلزمه الاتباع ﴿ مسئلة ﴾ قال مالك الحجة فى اجماع أهل المدينة فقط وقال قوم المعتبر اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة وما أراد المحصلون بهذا الا أن هذه البقاع قد جمعت فى زمن الصحابة أهل الحل والعقد فان أراد مالك أن المدينة هى الجامعة لهم فسلم له ذلك لو جمعت وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير وليس ذلك بمسلم بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين فى الاسفار والغزوات والامصار فلا وجه لكلام مالك الا أن يقول عمل أهل المدينة حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثرين وقد أفسدناه أو يقول يدل اتفاقهم فى قول أو عمل أنهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحى الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم اذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر أو فى المدينة لكن يخرج منها قبل نقله فالحجة فى الاجماع ولا اجماع وقد تكلف لمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها فى كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها ههنا وربما احتجوا بثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة ثوابهم لسكناهم المدينة ولا يدل على تخصيص الاجماع بهم وقد قال قوم الحجة فى اتفاق الخلفاء الاربعة وهو تحكم لا دليل عليه الا ما تخيله جماعة فى أن قول الصحابى حجة وسيأتى

الغائب فلا يدل على جملة لانه تبقى حاجته فى احتمال الصدق والكذب الى أن يذكر بعده منسوب اليه واذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما بأوكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغى أن يكون المعنى الفعلى مدلولا للفظ والآخر للآخر فينبغى أن تدل الهمزة والتاء فردا على ذات المتكلم والحاضر والباقى يدل على المعنى الفعلى قلت لا يلزم ذلك لجواز أن يكون شرط الدلالة وضعا اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شئ كما لا يدل تاء ضربت على الانفراد على المخاطب (ولا يرد على) الاصطلاح (الثانى نحو ضارب) فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقى من الذات والنسبة ومادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم أن يكون مركبا وانما لا يرد (لتصريحهم بأن المراد الاجزاء التى هى ألفاظ مرتبة) فى السمع يدل على جزء معناه وههنا ليس كذلك وأجيب فى البديع بمنع أن الدال على الذات الهيئة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع وتعقب المصنف عليه بانه لا فرق بين ضارب وضرب وحينئذ يلزم أن لا تكون هيئة الثانى دالة على المضى والزمان والمادة على الحدث ولعله يلتزم ذلك وأى حجة قامت على بطلانه فافهم (والمفرد اسم وفعل وحرف لانه اما أن يستقل) معناه (بالمفهومية وذلك) أى الاستقلال (اذا لوحظ بذاته) من غير أن يلاحظ أنه مرآة للغير وحال من أحواله (فيصلح لأن يحكم عليه و) يحكم (به أو لا يستقل) معناه (بل يكون آلة لملاحظة غيره ومرآة لتعرف حاله) وتوضيحه أنه ربما يلاحظ المعنى أولا وبالذات وربما يلاحظ أنه حال من أحوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع وهو المعنى الحرفى الغير المستقل الذى لا يصلح لان يحكم عليه وبه وهو معنى جزئى معتبر بين الشيئين بخلاف المعنى الاسمى فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وهذا المعنى النسبى الذى بين الشيئين اذا لوحظ بالذات من غير ملاحظة الطرفين ومن غير ملاحظة أنه نسبة وحالة بين الشيئين فمستقل فاذن قد ظهر أن الاستقلال وعدمه تابعان اللحاظ فان لوحظ بلحاظ استقلالا بأن لوحظ مع قطع النظر عن المتعلق وان لوحظ بلحاظ غير استقلالى لوحظ بما هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذى رامه القوم أن الاختلاف بين المعنيين الاسمى والحرفى بالكلية والجزئية وبما قررنا سقط ما أورد المصنف بان المعنى الاسمى قد يكون جزئيا والحرفى قد يكون

في موضعه (مسئلة) اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر أما من أخذه من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط والذين أخذوه من السمع اختلفوا فمنهم من شرط ذلك لانه اذا نقص عددهم فنحن لا نعلم ايمانهم بقولهم فضلا عن غيره وهذا فاسد من وجهين أحدهما أنه يعلم ايمانهم لا بقولهم لكن بقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال فاذا لم يكن على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق الثاني أنا لم نتعبد بالباطن وانما أمة محمد من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ظاهرا اذ لا وقوف على الباطن واذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل بهذا على أنهم صادقون لان الله تعالى لا يتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتداء به فان قيل كيف يتصور رجوع عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر وذلك يؤدي الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجة والحجة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحديه بالنبوة والكفار لا يقومون بنشر أعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والسلف من الائمة مجمعون على دوام التكليف الى القيامة وفي ضمنه الاجماع على استحالة اندراس الاعلام وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي الى الاندراس واذا لم يتصور وجود هذه الحادثة فكيف نخوض في حكمها قلنا يحتمل أن يقال ذلك ممتنع لهذه الادلة وانما معنى تصور هذه المسئلة رجوع عدد أهل الحل والعقد الى ما دون عدد التواتر وان قطعنا بان قول العوام لا يعتبر فتدوم أعلام الشرع بتواتر العوام ويحتمل أن يقال يتصور وقوعها والله تعالى يديم الاعلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار فيتحدثون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود معجزته وان لم يعترفوا بكونها معجزة أو يخرق الله تعالى العادة فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجة بل نقول قول القليل مع القرائن المعلومة في مناظرته وتسديده قد يحصل العلم من غير خرق عادة فبمجموع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظا فان قيل فاذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد فلو رجع الى واحد فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة قلنا ان اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال قولا وساعده عليه العوام ولم يخالفوه فيه فهو اجماع الامة فيكون حجة اذ لو لم يكن لكان قد اجتمعت الامة على الضلالة والخطا وان لم نلتفت الى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والاجماع اذ يستدعي ذلك عددا بالضرورة حتى يسمى اجماعا ولا أقل من اثنين أو ثلاثة

كلما وجه الاندفاع ظاهر (وهو الحرف والاول) وهو ما يستقل معناه (اما أن يدل بهيئته على أحد الازمنة) الثلاثة (وهو الفعل) ومعنى الدلالة بالهيئة أن كل هيئة كذا اذا وقع في مادة متصرفة موضوعة فهي لمعنى كذا (أولا) يدل على أحد الازمنة (وهو الاسم قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل) فانها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل (بل باعتبار الزمان أيضا) غير مستقل (فانه معتبر) فيه لا بنفسه بل (على أنه ظرف لها) أي للنسبة فلا بد أن يلاحظ تبعا فباعتباره أيضا غير مستقل (لكن باعتبار المعنى التضمني أعني الحدثي مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه) لان من شرطهما الاستقلال وهو غير مستقل (وعلى) المعنى (التضمني يصير محكوما به) لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن (لا) يصير بهذا الاعتبار أيضا محكوما (عليه لانه) أي الحدث (معتبر) في الفعل (على أنه منسوب الى الفاعل نسبة تامة) فلو كان محكوما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه (وما اشتهر) بين الناس (من أن الجملة تصير خبرا للمبتدا) مع أنها أيضا مشتملة على غير مستقل (فمن) باب (التوسع) وانما تكون خبرا بانسلاخها عن المعنى الجملي (أقول) ان الفعل الواقع مسندا اليه باعتبار معناه مفهوم ان المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء أو استعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من تراجع الى الوجدان علم أن المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة أيضا مفهومان وأيضا لو كان الامر كذلك لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة الى الصيغ الفعلية أصلا وأيضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء دائما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال أولا انه موضوع للحدث وأما الثاني ففيه أنه لا يتصور كون الحدث مسندا الا اذا غير عند العقل والالفاظ الاجزاء الباقية (فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم أنه متحد معها فالحق أن المعنى الحدثي مطابق له نظرا الى المادة فتدبر) وتفصيله أن الفعل مادته موضوعة للحدث وهيئته موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان معين ومجموع المادة والهيئة غير موضوع كما في المركبات بعينه الا أن هنالك ألفاظا مرتبة في السمع لا ههنا فالمعنى للمادة مفهوم بها فلا اشكال

وهـذا كله يتصور على مذهب من يعتبر اجماع من بعـد الصحابة فامامن لا يقول الا باجماع الصحابة فلا يلزمه شئ من ذلك لان الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر ﴿ مسئلة ﴾ ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر الى أنه لا حجة فى اجماع من بعد الصحابة وهو فاسـد لان الادلة الثلاثة على كون الاجماع حجـة أعنى الكتاب والسنة والعـقل لا تفرق بين عصر وعصر فالتابعون اذا أجمعوا فهو اجماع من جميع الامة ومن خالفهم فهو سالك غـير سبيـل المؤمنين و يستحيل بحكم العادة أن يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند من يأخذه من العادة ولهم شبهتان أضـعفهما قولهـم الاعتماد على الخبر والآية وهو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يتناول الذين نعتوا بالايمان وهـم الموجودون وقت نزول الآية فان المعدوم لا يوصف بالايمان ولا يكون له سبيل وقوله عليه السـلام لا تجتمع أمتى على الخطا يتناول أمتـه الذين آمنوا به وتصور اجماعهم واختلافهم وهـم الموجودون وهذا باطل اذ يلزم على مساقه أن لا ينعقد اجماع بعـد موت سعد بن معاذ وحمزة ومن استشهد من المهاجرين والانصار ممن كانوا موجودين عنـد نزول الآية فان اجماع من وراءهم ليس اجماع جميع المؤمنين وكل الامة ويلزم أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكملت آلته بعد ذلك وقد أجمعنا واياهـم والصحابة على أن موت واحـد من الصحابة لا ينحسم باب الاجماع بل اجماع الصحابة بعد النبى صلى الله عليه وسـلم حجة بالاتفاق وكم من صحابى استشهد فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين واجماع جميع الامة وليس التابعون جميع الامة فان الصحابة وان ماتوا لم يخرجوا بموتهـم عن الامة ولذلك لو خالف واحد من الصحابة اجماع التابعين لا يكون قول جميع الامـة ولا يحرم الاخـذ بقول الصحابى فاذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع اجماع التابعين فعدم وفاقهـم أيضا يدفع لانهـم بالموت لم يخرجوا عن كونهـم من الامة قالوا وقياس هـذا يقتضى أن لا يثبت وصـف الكلـيـة أيضا الصحابة بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم ومن بعدهم الى القيامة فانهـم كل الامة لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالاجماع الا فى القيامة فثبت أن وصف الكلية انما هو لمن دخل فى الوجود دون من لم يدخـل فلا سبيل الى اخراج الصحابة من الجمـلة وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الامة للتابعين والجواب أنه كما بطل على القطع الالتفات الى اللاحقـين بطل الالتفات الى الماضـين ولولا ذلك لما تصور اجماع بعـد موت واحد من المسلمين فى زمان الصحابة

فتدبر قال مطلع الاسرار الالهيـة فى تحقيق معنى الفـعل انه معنى واحـد اجمالى يفهم من لفظ الفـعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسـيط محض معد لأن يحصـل صور أخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا ونسـبة فالاخـيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتـبر أنه ظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظرا الى المعنى التضمنى فالمقصود أنه بعد التحليـل كذلك ثم الفعل المستعمل فى المحاورات يفهم منه معنى اجمالى مسند الى الفاعل وهـذا المعنى الاجمالى مسـتقل بالمفهومـيـة قطعا وأجزاؤه مندمجة فيه فلا تخلف للتضمن عن المطابقة بل هى متحـدة معها وأما فى حال التحليل فهما غير متحـدين قطعا هكذا ينبغى أن يفهم ويؤيده ما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم منـه الا معنى واحد اجمالى ولا شك فى صحة كونه محكوما به واستقلاله فتدبر (والمركب ان أفاد فائدة تامة) يصح السكوت عليـه (فجملة ويتقوم باسمين) يكون أحدهما مسندا والآخر مسندا اليـه (أو اسم) يكون مسندا اليه (وفعل) يكون مسندا اذ لا بد لهما من الاسناد المتقوم بين المسند والمسند اليه (وينقض) هذا الحكم (بقولك يا زيد) لانه جملة مصححة للسكوت مع أنه مركب من حرف واسم (وأجيب) بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه من فعـل مقدر واسم و (بانه) أى الحرف (نائب عن الفـعل منقول) عن الخبرية (الى انشاء الطلب) هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى أنه لا نقل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهيـة لكونه أسلم من التـكلفات (واعـلم أن وضع المركب للافادة) أى لافادة ما ليس بحاصل (ووضع المفرد للاعادة) أى لاعادة ما كان حاصلا من قبل وصار مذهولا (والا) أى وان لم يكن وضع المفرد للاعادة بل كان للافادة (لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة) عليه فمعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفتـه من اللفظ وهو الدور (وفيه ما فيـه اذ فى وضع العام العام لا يجب العـلم بخصوص المعنى) فحينئذ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غـير حاصـل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور

والتابعين ولا بعد أن استشهد حمزة وقد اعترفوا بصحة اجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم و بعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس ذلك الا لان الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وأن وصف كلية الامة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت وأما اجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال قوم يصير قول الصحابي مهجورا لانهم كل الامة وان سلمنا وهو الصحيح فنقول ان اتفقوا على وفق قوله انعقد الاجماع اذ موافقته ان لم تقو الاجماع فلا تقدح فيه وان أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا مهجورا حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لانه بعد أن أفتى في المسئلة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الامة بل فتوى البعض فان قيل ان ثبت نعت الكلية للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدهم حراما وان قال به صحابي قبلهم وان لم يكونوا كل الامة فينبغي أن لا تقوم الحجة باجماعهم ولا يحرم خلافهم اذ خلاف بعض الامة ليس بحرام أما أن تكون كلية الامة في شيء دون شيء فهذا متناقض وجمع بين النفي والاثبات قلنا ليس بمتناقض لان الكلية انما تثبت بالاضافة الى المسئلة التي خاضوا فيها فاذا نزلت مسئلة بعد الصحابة فالتابعون فيها كل الامة اذا أجمعوا فيها أما ما أفتى فيها الصحابي ففتواه ومذهبه لا ينقطع بموته وهذا كالصحابي اذا مات بعد الفتوى وأجمع الباقون على خلافه لا يكون ذلك اجماعا من الامة ولو مات ثم نزلت واقعة بعده انعقد الاجماع على كل مذهب وتكون الكلية حاصلة بالاضافة فان قيل ان كان في الامة غائب لا ينعقد الاجماع دونه وان لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها لكن نقول لو كان حاضرا لكان له قول فيها فلا بد من موافقته فليكن الميت قبل التابعين كالغائب قلنا يبطل بالميت الاول من الصحابة فان الاجماع انعقد دونه ولو كان غائبا لم ينعقد لان الغائب في الحال ذو مذهب ورأى بالقوة فتمكن موافقته ومخالفته فيحتمل أن يوافق أو يخالف اذا عرضت المسئلة عليه بخلاف الميت فانه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاق لا بالقوة ولا بالفعل بل المجنون والمريض الزائل العقل والطفل لا ينتظر لانه بطل منه امكان الوفاق والخلاف فان قيل فما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحد من الصحابة اذا نقل فان لم ينقل فلعله خالف ولكن لم ينقل الينا فلا يستيقن اجماع كل الامة قلنا يبطل بالميت الاول من الصحابة فان امكان خلافه لا يكون كحقيقة خلافه وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت

وأينما تجري هذه المقدمات في المركب الا أن يقال ان من شرط دلالته العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر (فائدة * ان الوضع قد يكون خاصا الموضوع له خاص) خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة لمفهوم واحد (كزيد وبرجل) فان خصوصهما وضعا الخصوص معنيهما وفيه اشارة الى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كليا وقد يكون جزئيا (وقد يكون) الوضع (عاما العام) أى الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف أن يكون الموضوع له أمرا عاما ملاحظا بمفهوم عام حين الوضع (كوضع أن كل فاعل) موضوع (لذات من قام به الفعل) فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الا لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا وأمثاله فان وضع الماضي ليس الا أن كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب الى فاعل معين في زمان الماضي فليس هناك عام موضوع له بل الحق أن حاصل هذا القسم أن الالفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ أمر كلي عام وكذلك المعاني وكل لفظ من الالفاظ الملحوظة بالامر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام كما أن في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فانها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام (ومنه وضع المركبات) فانها وضعت لمعان تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب أحد جزأيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به وليس الامر كما ظن البعض أن ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل أوضاع المفردات كافية وهذا الرأى فاسد فسادا يظهر بالتأمل (وقد يكون الوضع (عاما الخاص) أى الموضوع له خاص وقد تقدم شرحه (كوضع أسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع الامر الكلي) العام كمفهوم الواحد المشار اليه أو الواحد الغائب المذكر أو المتصف بالصلة (لكن لا يكون به ملحوظا (لأن يوضع له بل لأن يجعل مرآة لملاحظة الافراد) الغير المحصورة (فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم

الحج اذ ما من حكم الا و يتصور تقدير نسخه وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل فينافسيطل اجماع الصحابة لاحتمال أن واحدا منهم أضمر المخالفة وانما أظهر الموافقة لسبب ويرد خبر الواحد لاحتمال أن يكون كاذبا واذا عرف الاجماع وانقرض العصر أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت وان لم ينقل فينافسيطل الاجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فان قيل ان الاصل عدم النسخ وعدم الرجوع قلنا والاصل عدم خوضه فى الواقعة وعدم الخلاف والوفاق جميعا ومع أن الاصل العدم فالاحتمال لا ينتفى واذا ثبت الاحتمال حصل الشك فصار الاجماع غير مستيقن مع الشك ولكن يقال لا يندفع الاجماع بكل شك فان قيل فى مسئلة تجويز النسخ وتجويز الرجوع شك بعد استيقان أصل الحجة وانما الشك فى دوامها وههنا الشك فى أصل الاجماع لان الاجماع موقوف على حصول نعت الكلية لهم ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف فاذا شككنا فى انتفاء الخلاف شككنا فى الكلية فشككنا فى الاجماع قلنا لا بل نعت الكلية حاصل للتابعين وانما ينتفى بمعرفة الخلاف فاذا لم يعرف بقيت الكلية وما ذكروه يضاهى قول القائل الحجة فى نص مات الرسول عليه السلام قبل نسخه فاذا لم يعرف موته قبل نسخه شككنا فى الحجة والحجة الاجماع المنقرض عليه العصر فاذا شككنا فى الرجوع فقد شككنا فى الحجة وكذلك القول فى قول الميت الاول من الصحابة فانا لا نقول صار كلية الباقين مشكوكا فيها هذا تمام الكلام فى الركن الاول

(الركن الثانى فى نفس الاجماع) ونعنى به اتفاق فتاوى الامة فى المسئلة فى لحظة واحدة انقرض عليه العصر أو لم ينقرض أفتوا عن اجتهاد أو عن نص مهما كانت الفتوى نطقا صريحا وتمام النظر فى هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الاجماع قد ينعقد عن اجتهاد فهذه ثلاث مسائل (مسئلة) اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الاجماع ولا ينسب الى ساكت قول وقال قوم اذا انتشر وسكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الاجماع وشرط قوم انقراض العصر على السكوت وقال قوم هو حجة وليس باجماع وقال قوم ليس بحجة ولا اجماع ولكنه دليل تجويزهم الاجتهاد فى المسئلة والمختار أنه ليس باجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد فى المسئلة الا اذا دلت قرائن الاحوال على أنهم سكتوا مضمرين الرضا وجواز الاخذ به عند السكوت والدليل عليه أن فتواه انما تعلم بقوله الصريح الذى

التجوز) فيها عند الاستعمال فى الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها (أو الاشتراك) لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة وفى المشترك أوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم أنها موضوعة لمفاهيم كلية لتستعمل فى الافراد لا للافراد والا يلزم الاشتراك بين المعانى الغير المحصورة وعزى الى الفاضل التفتازانى (وأما الوضع الخاص للعام) على مطمح نظره وهو أن يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئى ويوضع له اللفظ (فلم يوجد بل لا يمكن) لامتناع هذا النحو من الملاحظة وأما على ما بينا فى ضابطة القسم الثانى والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الالفاظ بمفهوم كلى والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك فى امكانه وعدم وقوعه (والمفرد انقسامات باعتبارات شتى) جمع شتيت كجرحى وجريح (فلنفصلها مع أحكامها فى فصول

(الفصل الاول وهو) أى المفرد (مشتق ان وافق أصلا) فى المعنى (بحروفه الاصول) التى تسبق فى التصريفات ولا يخفى أن أخذ الاصل فى التعريف لا يخلو عن شائبة دور فاما أن يراد به ما يؤخذ منه شئ لا ما يؤخذ منه مشتق أو يجعل التعريف لفظيا وهو أولى (ولابد) للمشتق (من تغيير ما) فى المبدا الاصل (اما بحركة) فقط (أو بحرف) فقط وكل منهما اما (بزيادة أو نقصان) فهذه أربعة (والتركيب) أى التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب (ثناء) وهذه ستة حاصلة من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية وبنقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير (و) حال كون التركيب (ثلاث) وهذه أربعة حاصلة من أخذ الاول مع اثنين اثنين من البواقى (و) حال كون التركيب (رباع) وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها (يرتقى الى خمسة عشر) كما بينا والامثلة واضحة (وهو) أى المشتق (مطرد كاسم الفاعل) وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية (وغيره) أى غير مطرد (كالقارورة) وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة (والفرق) بينهما (أن المعنى) الاصل (اما داخل فى التسمية) فكل ما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد (أو) ليس داخلا فيه بل (شرط صحة التسمية) بهذا الاسم فقط فلا يطرد (وهو) أى غير المطرد

لا يتطرق اليه احتمال وتردد والسكوت متردد فقد يسكت من غير اضمار الرضا لسبعة أسباب الاول أن يكون فى باطنه مانع من اظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد تظاهر قرائن السخط عليه مع سكوته الثانى أن يسكت لانه يراه قولا سائغا لمن أداه اليه اجتهاده وان لم يكن هو موافقا عليه بل كان يعتقد خطأه الثالث أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار فى المجتهدات أصلا ولا يرى الجواب الا فرض كفاية فاذا كفاه من هو مصيب سكت وان خالف اجتهاده الرابع أن يسكت وهو منكر لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه الخامس أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت اليه وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس فى سكوته عن انكار العول فى حياة عمر كان رجلا مهيبا فهبته السادس أن يسكت لانه متوقف فى المسئلة لانه بعد فى مهلة النظر السابع أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الانكار وأغناه عن الاظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك الانكار عن توهم اذ رأى الانكار فرض كفاية وظن أنه قد كفى وهو مخطئ فى وهمه فان قيل لو كان فيه خلاف لظهر قلنا ولو كان فيه وفاق لظهر فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور مثله فى ظهور الخلاف وبهذا يبطل قول الجبائى حيث شرط انقراض العصر فى السكوت اذ من العوارض المذكورة ما يدوم الى آخر العصر أما من قال هو حجة وان لم يكن اجماعا فهو تحكم لانه قول بعض الامة والعصمة انما تثبت للكل فقط فان قيل نعلم قطعا أن التابعين كانوا اذا أشكل عليهم مسئلة فنقل اليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقين كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو اجماع منهم على كونه حجة قلنا هذا اجماع غير مسلم بل لم يزل العلماء مختلفين فى هذه المسئلة ويعلم المحصلون أن السكوت متردد وأن قول بعض الامة لا حجة فيه (مسئلة) اذا اتفقت كلمة الامة ولو فى لحظة انعقد الاجماع ووجبت عصمتهم عن الخطا وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهذا فاسد لان الحجة فى اتفاقهم لا فى موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يزيده الموت تأكيدا وحجة الاجماع الآية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر فان قيل ما داموا فى الاحياء فرجوعهم متوقع وفتواهم غير مستقرة قلنا والكلام فى رجوعهم فانا لا نجوز الرجوع من جميعهم اذ يكون أحد الاجماعين خطأ وهو محال أما بعضهم فلا يحل له الرجوع لانه برجوعه خالف اجماع الامة التى وجبت عصمتها

(لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل) وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك فى صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة (مسئلة . شرط) صحة اطلاق (المشتق صدق أصله) المشتق منه عليه (لامتناع تحقق الكل) الذى هو المشتق (بدون الجزء) الذى هو الاصل وهذا ظاهر على رأى الجمهور ولا يصح على ما سيختاره أن لا تركيب فى مفهوم المشتق فالمراد ما هو فى حكم الجزء أو يبنى على المشهور (خلافا للمعتزلة فى صفات البارى) عز وجل فانهم (قالوا بعالميته تعالى بدون علمه) فاعترفوا بصدق العالم المشتق من غير تحقق أصله الذى هو العلم وانما قالوا (هربا عن لزوم تعدد القدماء) بالقول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء باطل ألا ترى أنه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فان قيل هذا يلزمهم أيضا فانهم قالوا بقيام العالمية بذاته سبحانه قالوا (وأما العالمية فانما هى من النسب) الاعتبارية دون الصفات العينية (والجواب أن الممتنع) انما هو (تعدد قدماء هى ذوات) قديمة وانما ذم الله القول بهذا فان النصارى انما يقولون بآلهة ثلاثة والاله لا يكون الا ذاتا قديمة واجبة (وأما الصفات) التى نقول بها (فواجبة للذات لا بالذات) فانها محتاجة الى الذات فلا تكون واجبة واذا لم تكن واجبة لا يصح دعوى الالوهية من أحد من الحمقى والعقلاء فلا يكون هذا مشمول الآية وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدم وان كان للذات لا يوجب الوجوب ولا ينافى الامكان ألا ترى أن الفلاسفة يقولون بقدم الفلك وغيره مع القول بامكانه فتدبر ولمطلع الاسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدرى المفهوم للكافة الثانى ما به تنكشف الاشياء ويترتب عليه هذا المفهوم فالثانى عندهم فى البارى عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته تنكشف الاشياء عنده ولا ينظر فى انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقوم به كما نحتاج الى أمر زائد على ذاتنا فى انكشاف الاشياء والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتبارى الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدا قياما انضماميا ألا ترى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التى تنتزع الاعتباريات

عن الخطا ثم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ويكون به عاصيا فاسقا والمعصية تجوز على بعض الامة ولا تجوز على الجميع فان قيل كيف يكون مخالفا للاجماع وبعد ماتم الاجماع وانما يتم بانقراض العصر قلنا ان عنيتم به أنه لا يسمى اجماعا فهو بهت على اللغة والعرف وان عنيتم أن حقيقته لم تتحقق فباطل وما الاجماع الا اتفاق فتاويهم والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك استدامة للاتفاق لا اتمام للاتفاق ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم أن التابعين في زمان بقاء أنس بن مالك وأواخر الصحابة كانوا يحتجون باجماع الصحابة ولم يكن جواز الاحتجاج بالاجماع مؤقتا بموت آخر الصحابة ولهذا قال بعضهم يكفي موت الاكثر وهو تحكم آخر لا مستند له ثم نقول هذا يؤدي الى تعذر الاجماع فانه ان بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي أن يخالف اذ لم يتم الاجماع ومادام واحد من عصر التابعي أيضا لا يستقر الاجماع منهم فيجوز لتابعي التابعين الخلاف وهذا خبط لا أصل له ولهم شبه ﴿ الشبهة الاولى ﴾ قولهم انه ربما قال بعضهم ماقاله عن وهم وغلط فيتنبه له فكيف يحجر عليه في

عنها وحينئذ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدا وهذا أولى مما قيل ان المعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فانه عسى أن يكون صحيحا لكن عبارات أمثال الزمخشري والسكاكي مع تصلبهما في شناعتهما من الاعتزال لا تساعده ﴿ مسئلة * اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب) في الحال (حقيقة اتفاقا) فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على أن المشتقات لا تدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لافادة المعنى فتدبر (و) اطلاق المشتق (باعتبار المستقبل) أى اطلاقه على ما ليس مباشرا لكنه سيباشر في المستقبل (مجاز اتفاقا كذا قالوا أقول فيه) أى في نقل الاتفاق (نظر فان ابن سينا وأتباعه ذهبوا) في تحصيل معنى القضية (الى أن معنى كل أبيض كل ما يصدق عليه أبيض بالفعل في أحد الازمنة) الثلاثة فلا اتفاق والجواب أنه ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان أن القضية المعتبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم أنه حسب أن في اللغة الاعتبار بهذا فأى حجة في حسبانه فانه ليس من رجال هذا المقال فلا يضر اجماع رجال هذا الشأن فان قلت فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي أنه موافق للغة والعرف ومنهم من هو من رجال هذا الشأن قلت انهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (وأما) اطلاق المشتق (باعتبار الماضي) في المباشر أى على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (فقيل وهو الاصح المختار (مجاز مطلقا سواء أمكن بقاؤه كالاعراض الباقية) من السواد والبياض (أولم يمكن) بقاؤه (كالسيالة) من الاعراض كالحركة ونحوها (وقيل حقيقة مطلقا) سواء أمكن بقاؤه أو لم يمكن (وهو مذهب أبي على) الجبائي (وابنه وقيل بالتفصيل بين ممكن البقاء) فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجاز (وغيره) وقالوا فيه حقيقة (لنا التكاذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم) فان أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين (ولو صح للماضي) حقيقة لما تكاذبا (وقد صح للحال) بالاتفاق (فيجتمعان حقيقة) اذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فبطل التكاذب هذا خلف (فافهم واستدل) على المختار (بانه يصح النفي) أى يصح نفي المشتق عن مباشر الاصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز أما صحة النفي فلانه يقال ليس بكاتب في الحال فيصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا (و يمنع) صحة النفي (لغة) وان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق وأما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق ألا ترى أنه يقال معدوم الظير ولا يقال معدوم والذى من أمارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بانه يصدق على المباشر في الحال أنه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقا وصحة النفي من أمارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام بانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من أمارات المجاز لتم الكلام واندفع الشغب وانكار صحة هذا الاستقراء عسى أن يكون مكابرة فتدبر (و) استدل أيضا (بانه لو صح لما قبله) حقيقة (لصح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة) المعتبر على هذا التقدير (ويجاب بانه) لا يكتفي بالثبوت في الجملة بل (يشترط الامر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق معنى الاصل في عالم الفعل) وهذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة (و) استدل (بان الجسم الابيض اذا صار أسود

الرجوع عن الغلط وكيف يؤمن ذلك باتفاق يجرى فى ساعة واحدة قلنا وبان عوت من أين يحصل أمان من غلطه وهل يؤمن من الغلط الا دلالة النص على وجوب عصمة الامة وأما اذا رجع وقال تبينت أنى غلطت فنقول انما يتوهم عليك الغلط اذا انفردت وأما ما قلته فى موافقة الامة فلا يحتمل الخطأ فان قال تحققت أنى قلت ما قلته عن دليل كذا وقد انكشف لى خلافه قطعا فنقول انما أخطأت فى الطريق لا فى نفس المسئلة بل موافقة الامة تدل على أن الحكم حق وان كنت فى طريق الاستدلال مخطئا (الشبهة الثانية) انهم ربما قالوا عن اجتهاد وظن ولا حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يرجع واذا جاز الرجوع دل أن الاجماع لم يتم قلنا لا حجر على المجتهد فى الرجوع اذا انفرد باجتهاده أما ما وافق فيه اجتهاده اجتهاد الامة فلا يجوز الخطأ فيه ويجب كونه حقا والرجوع عن الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) انه لو مات المخالف لم تصر المسئلة اجماعا وته والباقون هم كل الامة لكنهم فى بعض العصر فلذلك لا يصير مذهب المخالف مهجورا فان كان العصر لا يعتبر فليبطل مذهب المخالف

يصدق عليه أسود حقيقة لاتحاده) أى الاسود (معه فى الوجود) الواقعى حقيقة (ومفهوم الابيض قد انعدم عنه) حقيقة (فاطلاقه) أى الابيض (عليه) أى الذى صار أسود (اطلاق على غير الموضوع له) لانه مباين له حقيقة (أقول ان الانعدام) للابيض (فى الحال) عند صيرورته أسود (لا ينافى الاتحاد) أى اتحاد الجسم الصائر أسود بالأبيض (فيما مضى فلا نسلم أن ذلك) الانعدام وعدم الاتحاد فى الحال (يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له) اذا أطلق على الذى كان أبيض وفى الحال أسود وانما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعتبر فى الوضع لاتحاد فى الحال وليس الامر كذلك عند الخصم (بل الاطلاق) الحقيقى (يقتضى الاتحاد مطلقا) فى الماضى كان أم فى الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة فى الماضى مطلقا (قالوا أولا اطباق أهل اللغة) واقع (على صحة ضارب أمس والاصل) فى الاطلاق (الحقيقة وعورض باطباقهم على صحة ضارب غدا) والاصل الحقيقة فيلزم أن يكون حقيقة فى المستقبل ولا يخفى أنه نقض لا معارضة كيف ولم يثبت منه نقيض مدعى الخصم وكيفما كان فقد أجيب عنه بان الاصالة انما تكون حجة لو لم يرد ها الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للباشر فى الاستقبال بخلاف المستعمل فى الماضى فانه مختلف فيه فافهم قال المصنف (وهذا) النقض (لا يتم على ابن سينا) قد عرفت انه لم يدع أنه حقيقة ولا كلام لـ امعه (والحل أن) الكلام فى المشتق المطلق عن القيد وضارب أمس مقيد وان (صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كذلك) حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقا (ألا ترى أن قولك زيد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا) وهو المعدوم أعم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده (وأما فى العرف فلا يقال زيد معدوم) فانه يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم (و) قالوا (ثانيا اطلاق المؤمن) ثابت لغة وعرفا (النائم فانه مؤمن اجماعا) مع أن الايمان غير حاصل له فى الحال فيصح الاطلاق باعتبار الماضى (ويعارض بامتناع) اطلاق (كافر) على رجل مؤمن (لكفر تقدم والا) يمتنع ذلك (لزم أن يكون أكابر الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام (كفارا حقيقة) والعياذ بالله (وقد يقال) فى الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشنيع جائز لغة و (المانع) عنه (شرعى) فلا يجوز شرعا حفظا للادب المفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن النائم شرعى (والحل أن الايمان أعم من أن يكون) حاصلا (فى المدركة أو الخزانة) والنائم ايمانه حاصل فى خزانته وتحقيقه أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل وانما يسقط بالتنبيه والايمان أعم من المشاهدة بالفعل و لقوة هذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشق الثانى والمصنف عبر عن الاول بكونه فى المدركة وعن الثانى بكونه فى الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل فى القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل فى الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام فى الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه الكافة فى ظاهر الامر والخزانة والمدركة دقة فلسفية هذا (وقد يجاب) فى شرح المختصر (بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التى بمعنى الحدوث) فاطلاقها على الماضى مجاز (دون) التى بمعنى (الثبوت) فانه حقيقة فى الماضى أيضا والايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فارق بينهما فان الذى علمنا من اللغة أنهما تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادى كما هو فى الثابتة كذا فى المتجددة ولا

قلنا

فلذا قال قوم يبطل مذهبه ويصير مهجورا لان الباقين هم كل الامة فى ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل الصحيح أنهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى تلك المسئلة التى أفتى فيها الميت فان فتواه لا ينقطع حكمها بموته وليس هذا العصر فانه جار فى العصر الى الواحد اذا قال قولا وأجمع التابعون فى جميع عصرهم على خلافه فقد بينا أنه لا يبطل مذهبه لانهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى هذه المسئلة ((الشبهة الرابعة)) ماروى عن على رضى الله عنه أنه قال اجتمع رأيى ورأى عمر على منع بيع أمهات الاولاد وأنا الآن أرى بيعهن فقال عبيدة السلمانى رأيك فى الجماعة أحب الينا من رأيك فى الفرقة قلنا لو صح اجماع الصحابة قاطبة لما كان هذا بدل من مذهب على على اشتراط انقراض العصر ولو ذهب الى هذا صريحا لم يجب تقليده كيف ولم يجتمع الارأيه ورأى عمر كما قال وأما قول عبيدة رأيك فى الجماعة ما أراد به موافقة الجماعة اجماعا وانما أراد به أن رأيك فى زمان الالفة والجماعة والاتفاق والطاعة للامام أحب الينا من رأيك فى الفتنة والفرقة وتفرق الكلمة وتطرق التهمة الى على

يرد عليه أنه قياس فى اللغة على أن مثل عالم وقادر ومالك أيضا بمعنى الثبوت واذا يطلق على البارى عز وجل فحينئذ يلزم أن يكون حقيقة فى الماضى بالاتفاق هذا (و) قالوا (ثالثا يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السيالة) فانها لا توجد فى الآن الحاضر فلا يصح اطلاقه على شئ حقيقة (ويجاب بان المعتبر المباشرة العرفية) فى الحال العرفى لا المباشرة فى الحال الحقيقى الذى هو آن فاصل بين الماضى والمستقبل (كما يقال) فلان (يكتب القرآن ويمشى من مكة الى المدينة ويراد به) أى بالحال (أجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة لا تخلل بينها فصل يعد عرفا تركا واعراضا) هذا (على أنه لا يلزم) من دليلكم (عدم الاشتراط مطلقا) فى جميع أسماء الفاعلين (بل فيما تعذر بقاؤه) فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم ((مسئلة * لا يشتق اسم الفاعل لشئ والفعل قائم بغيره واما اسم المفعول فيجوز) اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره (بناء على أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل) فقط دون المفعول والا يلزم قيام عرض واحد بموضوعين (و) انما (له نسبة بالعرض الى المفعول وهى المضروبية وليست) المضروبية (صفة حقيقية مغايرة له فضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له) لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب منها لعمرو (فتدبر) ولا يخفى على من له أدنى تدبر أن غاية مالزم أن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافى الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليست كذلك فاذن يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال فى الحاشية هب لكن اخراجهم مفعول مالم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل على أنهم ما اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول والا فالمضروبية قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل هذا وهذا انما يتم على رأى من أخرج مفعول مالم يسم فاعله عن الفاعل وأما على رأى من أدرج فلا ولعل وجهه من أخرج الارادة بلفظ الفعل الواقع فى حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (خلافا للمعتزلة) فى الاول (فانهم قالوا انه) أى الله (تعالى متكلم ولا كلام له) عندهم (لعدم قولهم بالكلام النفسى) حتى يقوم بذاته تعالى واللفظى حادث لا يصح قيامه به لافادة المعنى (بل) كلامه قائم (بجسم هو يخلقه فيه) قال مطلع الاسرار الالهية ان أخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس بسديد فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما أن المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم هذا وقال فى تحقيق الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم المقروء وقدرة على تأليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة عليه كما أنا نقدر بقوة زائدة فهذا التأليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر أن هذه التمحلات باطلة قطعا للدلالة الاجماع القاطع على أن الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته ونؤمن به والتحقيق هذه المباحث مقام آخر وستذكر شمة منه (لنا الاستقراء) فانا استقرينا الاطلاقات اللغوية وحدث لنا علم ضرورى بانه لا يطلق اسم الفاعل الا على ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعا (وما قيل) نقضا عليه (انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ) فليس هذا الاطلاق

فى البراءة من الشيخين رضى الله عنهم فلا حجة فيما ليس ضرورياً فى نفسه ﴿مسئلة﴾ يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلق الكثير لا يتصور اتفاقهم فى مظنة الظن ولو تصور لكان حجة واليه ذهب ابن جرير الطبرى وقال قوم هو متصور وليس بحجة لان القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا تحرمه والمختار أنه متصور وانه حجة وقولهم ان اتفاق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد فى مظنة الظن قلنا هذا انما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال وأما الظن الاغلب فيميل اليه كل واحد فأى بعد فى أن يتفقوا على أن النبيذ فى معنى الخمر فى الاسكار فهو فى معناه فى التحريم كيف وأكثر الاجماعات مستندة الى عمومات وظواهر وأخبار آحاد صحت عند المحدثين والاحتمال يتطرق اليها كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنبوة وفيهما من الشبه ما هو أعظم جذبا لاكثر الطباع من الاحتمال الذى فى مقابلة الظن الاظهر وقد أجمعت على ابطال النبوة مذاهب باطلة ليس لها دليل قطعى ولا ظنى فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب ويدل عليه جواز

باعتبار الكلام النفسى بل باعتبار اللفظى (مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لفيه) فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام المبدأ بغيره (فهو) أى اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور (دقة فلسفية وعرف اللغة مبنى على الظاهر) وفى ظاهر الامر يعلم أن الالفاظ قائمة بالفم على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام الكلام باللسان أو الفم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون أن بالحركة يحدث للافلاك أصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فشنع صاحب المطارحات عليه وأثبت أن الاصوات تقوم بالمجردات وبأجسام أخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا التكلم الاتصاف بالكلام ولو قلنا التكلم تأليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقى القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فافهم المعتزلة (قالوا أطلق الخالق) المشتق من الخلق (والخلق هو المخلوق) الغير القائم بذات الخالق فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدا ومن ههنا علم أن مشايخنا لم يأخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام (والقول) فى الجواب (بانه غير محل النزاع) لان الكلام فى اشتقاق اسم الفاعل من مبدا مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة بشئ (ليس بسديد لان الفرق تحكم) فان أوضاع أسماء الفاعلين على نمط واحد (ثم الاشتقاقات الجعلية كالجمار والحداد) لم يرد بالاشتقاق الجعلى ما كان مخترعا من غير أن يكون من الواضع حتى يرد أنها ليست جعلية بل واقعة فى استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريق الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به (ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لا من الفعل) والكلام فى المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد (والجواب أن الخلق هو التأثير) فى المخلوق وهو قائم به تعالى فلا نسلم انه المخلوق فعادت المعتزلة (فقالوا) ليس الخلق التأثير لانه (ان قدم) التأثير (قدم العالم اذ لا تأثير و) الحال انه (لا أثر) فالاثر لازم للتأثير (وان حدث) التأثير (احتاج الى تأثير آخر وتسلسل) ولا يخفى على من له أدنى فطانة انه لو تم هذا لزم أن لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون البارى سبحانه مؤثرا فى الحادث وهو كفر صريح (والجواب أن القدرة تعلقا حادثا به الحدوث فالتعلق نسبة الى ذى القدرة) وهذه النسبة هى التأثير والخلق (وباعتباره الاشتقاق) فيختار الشق الثانى وهو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهى اعتبارات (والاعتباريات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقيات) لا كما زعم أنها لاعتباريتها لا تحتاج الى مؤثر وتأثير (لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولهذا اشتهر أن استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل فى جانب المبدا وهو باطل قطعا اعتبارية كانت أو حقيقية وهى لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق أن يقال ان هذا التعلق قديم لكن تعلق بأن يوجد المعلول بعد علة كذا فحينئذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان أعيد وقيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندى أن يقال لان الممكن لم يكن صالحا الا ان يوجد الا على هذا الوجه فتدبر وأنصف ﴿مسئلة * الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلا) يعنى أن المشتقات تدل على مطلق الذات (لا على خصوصية الذات من كونه جسما أو غيره والا) أى وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات (لما أفاد) قولنا (الاسود جسم لان الذاتى بين الثبوت لما هو) أى الذاتى (ذاتى له) والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه (وفيه انه انما يكون) أى الذاتى (بينا) ثبوته (لو لوحظ الكل مفصلا) وهو ممنوع

الاتفاق عن اجتهاد لا بطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصيد ومقدار أرش الجناية وتقدير النفقة وعدالة الأئمة والقضاة وكل ذلك مظنون وان لم يكن قياسا (وأهم شبهه الاولى) قولهم كيف تتفق الامة على اختلاف طباعها وتفاوت أفهامها في الذكاء والبلادة في مظنون قلنا انما يمتنع مثل هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة لانهم في مهلة النظر قد يختلفون أما في أزمنة متمادية فلا يبعد أن يسبق الاذكياء الى الدلالة الظاهرة ويقررون ذلك عند ذوي البلادة فيتلقونه منهم ويساعدون عليه وأهل هذا المذهب قد جوزوا الاجماع على نفي القياس وابطاله مع ظهور أدلة صحته فكيف يمتنع الاجماع على هذا (الشبهة الثانية) قولهم كيف تجتمع الامة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه قلنا انما يفرض ذلك من الصحابة وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم وان فرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس الى القياس والمنكرون له الى اجتهاد ظنوا أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس اذ قد يتوهم غير العموم عموما وغير الامر أمرا وغير القياس قياسا وكذا

ههنا فالاسود المعقول مجملا ليس ثبوت ذاتياته بينا له قال في الحاشية ولا يبعد أن يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة فان للخصم أن يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا (وبعض المحققين) وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (على أنه لا يدل) المشتق (على الذات أصلا لا عاما ولا خاصا) فانا نعلم ضرورة أنه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه بسياه وسفيد (فمعنى الجسم أسود الجسم له سواد) بل جسم سياه (لا أنه جسم له السواد) حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول (ولا) أيضا معناه (ذات له السواد) فانه لا يفهم أصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا أنه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها ينسب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقته فان السواد أسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شئ كان مفهوم أسود وعرضيا واذا أخذ بشرط لا شئ كان عرضا وعين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده أنه على هذا التقرير يحصل هذا المفيد لأنه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه به أمثال هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مرامه ثم انه دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا تسمع من غير دليل وأما أنه معنى بسيط فسلم لكن لم لا يجوز أن يكون اجمال هذا المركب أي ذات له السواد لا بد لنفيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان أراد هذا المفصل فسلم ولا يلزم منه المطلوب وان أراد اجماله فممنوع أنه غير متفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير وقال المصنف (وهو الاشبه فان) المشتقات محمولات و(المحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات) فلا حاجة الى أخذ الذات في مفهومها فان مفهوم له السواد كأنه يتحد مع الذات على تقدير أخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين احتيج في التعبير الى أخذ الذات المبهمة تحصيلا للتعبير لا غير (بخلاف المبادئ لها) فان وجوداتها ليست وجودات رابطية (بناء على أن الفرق بينهما أن الاولى) أي المشتقات (لا بشرط شئ) فهي صالحة لان ترتبط بغيرها وهو لان فيها نوعا من الابهام (والثانية) أي المبادي (بشرط لا شئ) فهي متحصلة بالذات وموجودة بوجود مغاير للموضوع فلا تصلح لان ترتبط بغيرها هو هو هذا تقرير كلامه (فافهم) وفيه أن كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم أن تكون معانيها بسائط بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطية ثم ان ما قال لا حاجة الى الذات حينئذ منظور فيه فان الخصم لا يقنع به وأين انه لم يؤخذ الذات لصحة الحمل بل لانه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من الذات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى أخذ الحيوان في الانسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شئ وبشرط لا شئ غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطية فانه يجوز أن يكون معاني المشتقات بسيطة ووجوداتها رابطية لكن المبادي مخالفة لها بالذات والحقيقة ووجوداتها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرط الحمل فافهم (ثم انهم قالوا ان أسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان والآلة وان كانت مبهمات بالنظر

عكسه ﴿الشبهة الثالثة﴾ قولهم ان الخطأ في الاجتهاد جائز فكيف تجتمع الامة على ما يجوز فيه الخطأ وبعبارة اخرى قالوا الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد الاجماع عن قياس لحرمت المخالفة التى هى جائزة بالاجماع ولتناقض الاجماعان قلنا انما يجوز الخطأ فى اجتهاد ينفرد به الآحاد اما اجتهاد الامة المعصومة فلا يحتمل الخطأ كاجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه فانه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذا عصمة الامة من غير فرق

﴿الباب الثالث فى حكم الاجماع﴾

وحكمه وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الامة الى تضييع الحق والنظر فيما هو خرق ومخالفة وما ليس بمخالفة يتهذب برسم مسائل ﴿مسئلة﴾ اذا اجتمعت الأمة فى المسئلة على قولين كحكمهم مثلا فى الجارية المشتراة اذا

الى أفرادها) من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والآلات المخصوصة فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخلة (وربما يمنع) فى الاطول اعتبار ذوات مخصوصة (لجواز أن يكون الخصوص من اللوازم) فالمعتبر فيها الشئ المطلق ومصداقه الخصوصيات (وان شئ أ يقع فيه الضرب) الذى هو مفهوم المضرب (مثلا ليس الا الزمان أو المكان فتدبر)

﴿الفصل الثانى وهو﴾ أى المفرد (ان تعدد معناه فان وضع لكل) من المعانى المتعددة (ابتداء) من غير اعتبار انه كان موضوعا لمعنى قبل (فمشترك والا) يوضع لكل ابتداء (فان ترك استعماله فى الاول ونقل الى الثانى) بحيث يفهم من غير قرينة (لمناسبة فمنقول أولا لمناسبة فمرتجل والا) أى وان لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة فى الثانى (فحقيقة فى المنقول منه (ومجاز) فى المنقول اليه ﴿مسئلة﴾ * المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحالته) المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتى وكيف يتفوه به عاقل والمراد بالاستحالة ضده (وقيل بامكانه فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح) قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة فحينئذ لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال اذن قولان الوقوع وعدمه ولذا أورد استدلال الفريقين فقط (لنا القرء) موضوع (للحيض والطهر معا) لتبادرهما حين الاطلاق واذا ثبت كونه مشتركا بينهما وهما ضدان (فسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين و) روى (عن الامام) فخر الدين الرازى (منعه بين النقيضين) لكمال التباعد (واستدل) على الوقوع بل الوجوب (أولا) بانه (لو لم يكن) أى لم يوجد فى كلام العرب (لخلت أكثر المسميات) عن الالفاظ بازائها واللازم باطل لانه حينئذ يفوت التعبير عنها والملازمة (لانها) أى المسميات (غير متناهية والالفاظ متناهية) فلا يفى كل واحد منها بازاء كل واحد من المسميات بأن يكون واحد بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ تنفد وانما كانت متناهية (لتركبها من حروف متناهية) والمركب من المتناهى متناه (وأجيب) عن هذا الاستدلال (بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو متخالفة) فان اردتم أن هذه المعانى غير متناهية فلا نقنع به (ولا نسلم انها غير متناهية) وان أردتم أن مطلق المعانى غير متناهية فسلم لكن لم لا يجوز أن تخلو الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها وتكون الالفاظ المتناهية موضوعة بازاء المتخالفات ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا وأيضا غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة الخلو الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة (وفيه أن مراتب الاعداد غير متناهية وهى أنواع متخالفة) فثبت عدم تناهى المعانى المتخالفة وارتفع المنع عن الشق الاول وهو المختار وما قيل ان التخالف النوعى بين مراتب الاعداد ممنوع بل استدل على خلافه فليس بشئ لانه لم يرد بالتخالف النوعى تخالف النوع الحقيقى بل ما يعد فى العرف تخالفا نوعيا وأيضا أصحاب الكلام والفلاسفة يعدون أمثال هذه المنوع مكابرة فتفكر (وبه) أى بهذا الجواب (اندفع ما قيل) لا نسلم خلو المسميات عند عدم الاشتراك كيف و (انه يجوز وضع لفظ لكثير من المعانى) مرة واحدة (من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص وذلك) الاندفاع (لانه) أى الوضع العام للموضوع له الخاص (انما يكون بين) الافراد (المتماثلة) أى من حيث انها متماثلة (دون المتخالفة) أى من حيث انها متخالفة لان الهذية فى اسم الاشارة انما تعتبر من حيث انها محسوسة ومشار اليها والانسان والفرس سواء فى هذا المعنى

وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم الى أنها ترد مع العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجانا خرقا للاجماع عند الجماهير الا عند شذوذ من أهل الظاهر والشافعي انما ذهب الى الرد مجانا لان الصحابة بجملتهم لم يخوضوا في المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فلو خاضوا فيها بجملتهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجز احداث مذهب ثالث ودليله أنه يوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد للمذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال ولهم شبه ((الشبهة الاولى)) قولهم انهم خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث قلنا واذا اتفقوا على قول واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يجز خلافهم لانه يوجب نسبتهم الى تضييع الحق والغفلة عن دليله فكذلك ههنا ((الشبهة الثانية)) قولهم انه لو استدل الصحابة بدليل أو علة لجاز الاستدلال بعلة أخرى لانهم لم يصرحوا ببطلانها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا ببطلانه قلنا فلم يجز خلافهم اذا اتفقوا عن اجتهاد اذ يجوز التعليل

وليس المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة فلا بد بازائها من وضع بتلك الحيثية واذ ليس فالخلو لازم كذا في الحاشية والايراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف يعد من المكابرات كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فيها فهي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فتدبر نعم يرد عليه أن وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع بل يمكن أن يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور ويعبر حين الافادة بهذا الاسم وتفهم المعاني بالقرينة كما لو كان اللفظ مشتركا (فتدبر و) أجيب (بان ما نعقله متناه وهو المحتاج اليه) حين الافادة فان أريد خلو ما نعقل عن الوضع له فممنوع فانها متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان أريد خلو غير المتعقل فبطلان التالي ممنوع (وفيه أنه) أي ما نعقله (غير متناه بمعنى لا يقف) عند حد وان كان متناهيا بالتناهي الكمي (وهو المراد) أي غير المتناهي اللايقفي هو مراد المستدل (بل الجواب) عن الدليل (منع) أن الالفاظ متناهية و (أن المركب من المتناهي متناه وانما يكون) المركب من المتناهي متناهيا (لو كان) التركيب (بمرات متناهية) وهو ممنوع بل عدد التركيب غير واقف الى حد كالمعاني فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بأزيد من سبعة أحرف والمركب لا يتركب بأزيد من ثلاثة ألفاظ فلا يكون عدد التركيب غير واقف قلت ان مراتب الاعداد لا يعبر عنها الا بالمركب من ألفاظ كثيرة فكذا هذا ثم لا يصح أن يجعل المركب من ألفاظ فوق ثلاثة أسماء واحدا كبعلبك ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات سواء جعل اسما واحدا أو لا فتدبر (وأيضا) الجواب بتسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر افادة اذ (يجوز التعبير بالالفاظ المجازية) ولا بأس به (قيل أكثر اللغة مجاز وأيضا) الجواب بالنقض فانه يقال (لو تم) الدليل (لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعان غير متناهية) اذ لولاه لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه ويبقى الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا أريد باللاتناهي اللاتقفية فغاية ما لزم الاشتراك اللاتقفي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل هذا ولا يخفى أنه ينقلب على أصل الدليل فانه يمكن أن يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز أن يكون الوضع لا تقفيا فيخترع الواضع عند الحاجة لفظا ويضعه لمعنى وهكذا ولا يخرج تعقل ما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر (و) استدل (ثانيا) على وقوع الاشتراك بل وجوبه بأنه لو لم يكن الاشتراك واقعا (لكان الموجود متواطئا بين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة) هو الموجود (واجبا وممكنا) هذا خلف (والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم) فانهما متواطئان بين الواجب والممكن قال المصنف (وحاصله النقض بهما) ولا يخفى أنه يستدرك حينئذ قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ بل يكفي ذكر مادة النقض فقط (والحل أن الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات) فمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه وممكن في ذاته (كما أن الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر) فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذوات (ومن ههنا) أي من أجل أن المقصود من الجواب الاول النقض (علم سقوط ما قيل) عليه (ان للمستدل أن يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة) أي حقيقة الموجود (لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة أو ممكنة) ولا يصح الاجتماع فحينئذ

بعلة أخرى فيما اتفقوا عليه لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الادلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في احدهما شاعلة أخرى واشتبا لهما سبة الى تضييع الحق وفي تخطئتهم في الحكم اذا اتفقوا نسبة الى التضييع فكذلك اذا اختلفوا على قولين (الشبهة الثالثة) انه لو ذهب بعض الصحابة الى أن الامس والمس ينقضان الوضوء وبعضهم الى أنهما لا ينقضان الوضوء ولم يفرقوا حد بينهما فقال تابعي ينقض أحدهما دون الآخر كان هذا جائزا وان كان قولا ثالثا قلنا الان حكمه في كل مسئلة يوافق مذهب طائفة وليس في المسئلتين حكم واحد وليست التسوية مقصودة ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليه لم يجز الفرق واذا فرقوا بين المسئلتين واتفقوا على الفرق قصدا امتنع الجمع أما اذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا يلتئم حكم واحد من مسئلتين بل نقول صريحا لا يخلو انسان عن معصية وخطا في مسئلة فالامة مجتمعة على المعصية والخطا وكل ذلك ليس بمحال انما يستحيل الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي

الاختلاف بالوجوب والامكان فيه يضر وحدة الحقيقة فيضر التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل أنه فهم حاصل الجواب أن غاية ما يلزم من تواطؤ الموجود بين الواجب والممكن اختلاف أفراده بالوجوب والامكان وذا جائز فأورد عليه أنه لا بل يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا اذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه الى جواب المصنف وحينئذ يندفع ايراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام أن المستدل اما أن يريد نفس مفهوم الوجود والموجود الانتزاعي واما أن يريد ما به يصير الشيء واقعا صالحا لانتزاع هذا المفهوم ومطابقا للحمل فان أراد الثاني وبنى كلامه على قول الشيخ الاشعري من العينية لسائر الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب أصلا اذ الحاصل حينئذ انه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطئا يلزم أن تكون الذوات كلها متوافقة بالحقيقة لان الذوات نفسه فيلزم أن تكون حقيقة الواجب والممكن واحدة هذا خلف فحينئذ تم الدليل ولا يرد النقض ولا يتوجه الحل كما لا يخفى على ذي كياسة وكذا لو بني على رأي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيد ثم يتوجه عليه أنه على هذا انما يلزم مطلوبكم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود لمصداقه في اللغة والا فلا يفيد وان بني كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة في الكل وان كان هذا المبنى فاسدا في نفسه فحينئذ يتم جواب المصنف فانه حينئذ ممكن بالذات واجب باقتضاء الذات وبجاعله في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وممكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان أراد الاول تعين جواب المصنف أيضا كما قررنا لكن الوجوب حينئذ بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه أمر اعتباري لا وجود له حتى يجب أو يمكن انما له الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام النافون للاشتراك (قالوا لو وضعت) الالفاظ (مشتركة لاختل المقصود) من الوضع (وهو التفهيم) للمراد فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء أصلا فان قلت فما تصنعون بوجود الالفاظ المشتركة قالوا (وما يظن به ذلك) أي الالفاظ التي يظن بها الاشتراك (فاما مجاز) موضوع لواحد فقط (أو متواطئ) موضوع للقدر المشترك بين المعاني (قلنا) لا نسلم اخلال الاشتراك بالمقصود بل (يعرف المراد بالقرائن) فلا يخل بالتفهيم ولو سلم الاخلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة فلا نسلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف (وقد يكون الغرض) من اطلاق اللفظ (الابهام كقول) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق (رضي الله عنه) يوم الهجرة حين سأله رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من معك (رجل يهديني السبيل) فانه أراد يهديني سبيل الله وأوهمه أنه رجل يهدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود هنالك كما لا يخفى (على أنه لا تنتهض) هذه الحجة (على من قال بعمومه) كالشافعية فانه عندهم يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود حينئذ تفهيمهما لا تفهيم أحدهما (ولا) ينتهض أيضا على من قال (بوضع البشر) فان الاخلال بالمقصود لا خلف فيه حينئذ فان أكثر أفعال البشر لا يترتب عليها أغراضهم منها (وهو) أي وضع البشر (السبب) للاشتراك (غالبا) فانه يضع المعنى مع الجهل بوضعه لآخر (مسئلة * هل وقع) المشترك (في القرآن) اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم (قيل و) هل وقع (في الحديث) اختلف فيه أيضا (والاصح الوقوع) في القرآن بل وفي الحديث أيضا (ولنا) قوله تعالى (ثلاثة قروء) والقرء للحيض والطهر كما مر وقوله تعالى والليل اذا عسعس (وعسعس لأقبل وأدبر) وقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة أيام أقرائك رواه الترمذي المنكرون (قالوا ان وقع) المشترك في القرآن

على

على الحق فلهذا نقول يجوز أن تنقسم الامة فى مسئلتين الى فرقتين وتخطئ فرقة فى مسئلة والفرقة الاخرى تقوم بالحق فيها والقائمون بالحق يخطؤن فى المسئلة الاخرى ويقوم بالحق فيها المخطؤن فى المسئلة الاولى حتى يقول مثلا أحد شطرى الامة القياس ليس بحجة والخوارج مبطلون ويقول فريق آخر القياس حجة والخوارج محقون فيشملهم الخطأ ولكن فى مسئلتين فلا يكون الحق فى مسئلتين مضيعا بين الامة فى كل واحد منهما ((الشبهة الرابعة)) ان مسروقا أحدث فى مسئلة الحرام قولا ثالثا ولم ينكر عليه منكر قلنا لم يثبت استقرار كافة الصحابة على رأيين فى مسئلة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها فى مهلة النظر أو لم يخض فيها أو لعل مسروقا خالف الصحابة فى ذلك الوقت ولم ينطق بوفاقهم وكان أهلا للاجتهاد فى وقت وقوع هذه

(مبينا طال الكلام (بلا فائدة) وهو مخل بالبلاغة والملازمة (لان المنفرد) عن الاشتراك الدال على ما أريد من المشترك مع البيان (مغن عنه) أى عن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفتازانى على التقرير المشهور بان البيان يكفى فيكون المشترك حشوا أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الآخر طولا (وغير المبين غير مفيد) للتفهيم فلا يقع البتة (قلنا) نختار الشق الاول ولا نسلم الملازمة بل (الابهام) أولا (ثم التفسير) له (من البلاغة) فلا يكون بلا فائدة (و) أيضا (ربما لم يكن هنالك منفرد) يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون تطويلا بل هو المتعين طريقا الى الافهام (و) أيضا (قد تكون القرينة) لتعيين المراد (حالية) فلا طول فى اللفظ ونختار أيضا الشق الثانى ولا نسلم أنه غير مفيد اذ لا يلزم أن تكون الفائدة الافهام بل هنالك فوائد أخرى تحصل من غير المبين كيف (وغير المبين يفيد الذهاب الى كل مذهب نحو عسعس والاستعداد للامتثال) فينال الثواب (وقد يقصد الاجمال) أى الحكم المجمل (لا لافادة الخصوصيات كاسماء الاجناس) فانه لا يقصد منها افادة خصوص فرد ((مسئلة * هل له)) أى للمشترك (عموم) اختلف فيه (فمنع) الامام الهمام (أبو حنيفة والامام) فخر الدين (الرازى) من الشافعية (و) الشيخ أبو الحسن (الكرخى) منا (والبصرى وأبو على الجبائى وأبو هاشم) الثلاثة من المعتزلة (وجوز) الامامان (الشافعى ومالك والقاضيان أبو بكر الباقلانى) من الشافعية (وعبد الجبار المعتزلى عمومه فى مفهوماته الغير المتضادة) قيل فى شرح المنهاج نص عليه الشافعى فى الام (بل نقل عن الشافعى والباقلانى وجوب الحمل) الا لصارف فيحمل على الواحد (ومن المانعين من جوز فى التثنية والجمع وأيضا منهم من جوز فى النفى دون الاثبات) واختاره الشيخ ابن الهمام (فى الهداية لو حلف لا أكلم مولاك وله موال (أعلون و) موال (أسفلون) ولفظ المولى مشترك (أيهم كلم حنث لان المشترك فى النفى يعم ومحل الخلاف انما هو فى الكل العددى) الافرادى (بمعنى انه يدل على كل واحد) واحد (مطابقة) بحيث يكون كل واحد واحد مناطا للحكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكمين (وقيل) محل الخلاف (المجموعى) وحينئذ يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما (فان المشترك عندهم كالعام) فى افادة الحكم للكثير الا أن ههنا الكثير مختلف الحقائق وهنالك متماثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام أيضا يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع كما سيتضح لك ان شاء الله تعالى (ثم اختلف فى هذا الاستعمال) عند مجوزيه (فقال القرافى وابن الحاجب انه مجاز) لان اللفظ كان لواحد ثم استعمل فى اثنين (ونقل عن الشافعى والقاضى وعليه) الامام حجة الاسلام محمد (الغزالى انه حقيقة) لانه مستعمل فى كل واحد واحد وهو الموضوع له اذ هو مناط الحكم غاية ما فى الباب أنه استعمل فى اثنين نعم لو استعمل فى المجموع من حيث هو المجموع كان مجازا (لنا) على عدم الجواز (أولا على ما أقول انه يلزم حينئذ) أى حين الاستعمال فى المعنيين (توجه الذهن فى آن واحد الى النسبتين الملحوظتين تفصيلا اذ) المقتضى شو الوضع والاستعمال موجود فيهما و (لا مرجح) لاحدهما على الآخر فيفهمان معا وتوجه الذهن فى آن واحد اليهما محال وهذا غير واف اذ من الجائز أن يكون هنالك مرجح من خارج ككثرة الممارسة بأحدهما أو نحوها على انه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن الى نسبتين وليس ضروريا أيضا بل يكاد يستدل على وقوعه بوجود الحدس فان المبادى فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة ثم ينتقل منها فى آن آخر الى المطلوب فتدبر (و) لنا (ثانيا أن المتبادر ارادة أحدهما معينا) ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا أطلق لفظ مشترك ينتقل الذهن الى ما يعرف أنه أيهما المراد (ومنعه مكابرة) يشهد الاستقراء بها (فهو) أى قصد أحدهما (شرط

المسئلة كيف ولم يصح هذا عن مسروق الا باخبار الآحاد فلا يدفع بها ماذكرنا ((مسئلة)) اذا خالف واحد من الامة أو اثنان لم ينعقد الاجماع دونه فلومات لم تصر المسئلة اجماعا خلافا للبعض ودليلنا أن المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال مذهبه خلاف كافة الامة لان الميت من الامة لا ينقطع مذهبه بموته ولذلك يقال فلان وافق الشافعي أو خالفه وذلك بعد موت الشافعي فمذهب الميت لا يصير مهجورا بموته ولو صار مهجورا لصار مذهب الجميع كالمنعدم عند موتهم حتى يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم فان قيل فلومات في مهلة النظر وهو بعد متوقف فماذا تقولون فيه قلنا نقطع في طرفين واضحين أحدهما أن يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه فالباقون بعده كل الامة وان خاض

استعماله لغة) والا لما تبادر (فالحكم بظهوره في الكل تحكم) باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو نادرا لانتفاء شرطه ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة أنه اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر أو لكل مطلقا والاول باطل والا لما صح الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه له فهو ينافي وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا أن اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي بل المراد أن المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلزم التنافي قطعا (ومن ههنا علم اندفاع قول المجوزين) العموم (حقيقة انه وضع لكل مطلقا) أي من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدونه (فاذا قصد الكل كان) الاستعمال (فيما وضع) المشترك (له) فكان حقيقة (وذلك) الاندفاع (لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال) لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلا لم يكن حقيقة (ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل) فيهما (كان خطأ) لا حقيقة ولا مجازا واندفع أيضا ما أورد في شرح الشرح أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئا لا مشتركا وذلك لانه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلا بان يكون هذا هو المراد أو ذلك فافهم واندفع أيضا ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا أريد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فيكون مجازا كيف لا واللفظ كان لواحد واحد وأريد الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أولا وبالذات كل واحد واحد لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء مرادا ويكون مجازا البتة وارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفا هذا وقال الشيخ ابن الهمام بتجويز العموم في النفي انه يراد كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي لان المبهم اذا ورد عليه النفي يعم ولا يخفى أنه ليس حينئذ من عموم المشترك في شئ بل ارادة معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية وحينئذ فلا نزاع المجوزون (قالوا قال الله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس (الآية والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره) وهو الخضوع القهري وقد أريدا من لفظ يسجد لانه أسند اليهم جميعا (وأيضا) قال الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار) وقد أريدا أيضا من لفظ يصلون لانه أسند الى الله تعالى والى الملائكة (والجواب) عن الاول (أن السجود) حقيقة (غاية الخضوع وهو في الانسان) يتحقق (بوضع الجبهة) اختيارا فانه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار (وفي غيره) أي غير الانسان (بغيره) أي بغير وضع الجبهة بل بالانقهار تحت حكمه (فلا يرد) ما في التلويح (ان أريد) السجود (القهري شمل الكل) أي كل الناس (فلا وجه لتخصيص كثير من الناس و) ان أريد السجود (الاختياري) فهو (لا يتأتى في غيرهم) فلا يصح الاسناد وجه الدفع ظاهر على أن لنا أن نقول أريد القهري الشامل لكل الناس ولا تخصيص ههنا اذ يجوز أن تكون من للبيان والمعنى والله أعلم ولله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون اللام للاستغراق (و) الجواب عن الثاني (أن الصلاة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف و يتحقق) هذا الاعتناء (منه تعالى بالرحمة و) يتحقق (من غيره بدعائه له) فانه أيضا نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء المذكور (تقديما للاشتراك المعنوي على اللفظي وأهل التفسير على اضمار خبر للاول) أي ان الله يصلي وملائكته يصلون (كقوله نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف) أي نحن بما عندنا راضون فحذف الخبر ((تنبيه)) المشترك

وأفتى فالباقون بعض الامة وان مات فى مهلة النظر فهذا محتمل فانه كما لم يخالفهم لم يوافقهم أيضا بل المتوقف مخالف للجازم لكنه بصدد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم ﴿ مسئلة ﴾ اذا اتفق التابعون على أحد قولى الصحابة لم يصر القول الآخر مهجورا ولم يكن الذاهب اليه خارقا للاجماع خلافا للكرخى وجماعة من أصحاب أبى حنيفة والشافعى وكثير من القدرية كالجبائى وابنه لانه ليس مخالفا لجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون فى تلك المسئلة بعض الامة وان كانوا كل الامة فذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين اما أن نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدى الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصحابة مصرحة بتجويز الخلاف

ان تجرد عن القرينة) المعينة للمراد بحيث لا يمكن بالرأى تعيين المراد أصلا (فيجمل) ولا يبعد أن يراد بالاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وحينئذ لا حاجة الى التقييد فافهم (الا عند الشافعى ومن تبعه فيحمل عندهم على الكل) فليس بمجمل (وان اقترنت به قرينة الاعمال اما الواحد معين فيحمل عليه) اتفاقا (أو) الواحد (غير معين فيجمل) بالاتفاق أما عندنا فظاهر وأما عندهم فلوجود قرينة صارفة عن الكل (أو) ان اقترنت به القرينة (الاكثر فيحمل عليه عند المجوز للعموم وعند المانع مجمل أو) اقترنت به (قرينة الالغاء اما البعض فيحمل على الباقى ان كان واحدا معينا) بالاتفاق لوجود القرينة (والا) أى وان لم يكن الباقى واحدا (فجمل الا عند المجوز) للجمع فيحمل على الباقى الاكثر من واحد (واما الكل فيحمل على المجاز الارجح) اتفاقا وهو ظاهر (فان تساوت المجازات بقى الاجمال) وهو ظاهر أيضا

﴿الفصل الثالث﴾ الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب) أى فى اصطلاح به يكون التخاطب فلفظ الفاعل المستعمل فى التخاطب اللغوى بمعنى الجاعل مجاز وان كان فيما وضع له فى اصطلاح الفلسفة (وهى) حقيقة (لغوية) ان كان الواضع اللغة (وعرفية عامة) ان كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا عاما (كدابة) موضوعة فى اللغة لما يدب على الارض وفى العرف لذات القوائم (وهو انما يكون بتخصيص) فى المعنى اللغوى (قيل أو باشتهار المجاز كاضافة التحريم الى الخمر) صارت مشهورة فى افادة خروج العين عن المحلية للفعل كذا قيل وحقيقة الحال ستنكشف لك ان شاء الله تعالى من أنها حقيقة لغوية لا غير (أقول وقد يكون بالتعميم) فى المعنى اللغوى (لما ستعلم أن الخطاب الخاص بالنبى عليه) وعلى آله الصلاة و(السلام يعم الامة عرفا) وسيجىء تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) عرفية (خاصة) ان كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا خاصا غير الشرع (وتسمى اصطلاحية) أيضا (كالمنع والنقض و) حقيقة (شرعية) ان كان الواضع واصطلاح التخاطب الشرع (كالصلاة والمجاز هى) أى الكلمة (المستعملة فى غير الموضوع له بعلاقة) وان كان من غير علاقة كان خطأ (وهى خمسة وعشرون نوعا كما فى حاشية السيد) المحقق قدس سره (المختصر) السببية المسببية الكلية والجزئية ويشترط فيهما ان يكون للكل اسم على حدة و ينتفى بانتفاء الجزء عرفا الملزومية اللازمية الاطلاق التقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه البدلية الآلية التشبيه التضاد عموم النكرة فى حيز الاثبات استعمال المعرف باللام فى المعهود الذهنى حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان فى النكرة العامة فى الاثبات لا تتحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا فى المعرف فى العهد الذهنى تشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين وأقسام الحذف والزيادة ليست من العلاقات للمجاز اللغوى فى شىء (وقيل اثنا عشر كما فى المنهاج) السببية وهى أربعة أنواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المسببية المشابهة معنوية كانت أو صورية المضادة الكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه المجاورة الزيادة النقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وبهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا فى بعض شروح المنهاج وفيه أيضا ان علاقة الكون فيه ساقطة عن أكثر نسخه (وقيل) فى المختصر (خمسة) المشاكلة والمشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة (وقيل) فى البديع (أربعة) وهى الاخيرة وهذا كله رد الى الاجمال ولا تناقض كما حصرها مشايخنا فى الاثنين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل ﴿ مسئلة ﴾ المختار أنه لا يشترط سماع الجزئيات) لانواع المجاز بحسب العلاقات خلافا للشرذمة قليلة (والا) أى وان شرط (لتوقف أهل العربية فى التجوز على النقل) فى كل جزئى جزئى (وهم لا يتوقفون)

وهؤلاء اتفقوا على تحريم ماسوغوه واما أن نقول ان ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هـذه المسئلة والمعصية من بعض الامة جائزة وان كانوا كل الامـة في كل مسئلة لم يخض الصحابة فيها لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لاتزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين اذ يكون الحق قد ضاع في هـذا الزمان فلعل من يميل الى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد فان قيل بم تنكرون على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في أحـدهما قلنا هذا تحكم واختراع عليهم فانهم لم يشترطوا هـذا الشرط والاجماع حجـة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعـة اذ يتطرق الاحتمـال اليـه ويخرج عن كونه قاطعا ولوجاز هذا الجاز أن يقال اذا أجمعوا على قول واحد عن

عليه (بل يستعملون مجازات متجددة لم تسمع) ويعـدون اختـراع المجاز فضـلا (ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق) ولو كانت جزئيات المجاز نقلية لدونوها أيضا (واستدل) على المختار (بانه لو كان) المجاز (نقليا لما افتقر) في التجوز (الى العلم بالعـلاقة) بين المعاني الحقيقية والمجازية اذ السماع كاف في الاستعمـال والتالي باطل لانا نفتقر الى معرفة العلاقة قطعا (وفيه أن المتفق عليه افتقار الواضـع) الى العـلم بالعلاقة (لا افتقار المتجوز) فان أريد انه لو كان نقليا لما افتقر الواضـع الى العـلم بالعلاقة فالملازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى تعيين الاسم من بـين الاسمـاء وان أراد لما افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة و بطـلان اللازم ممنوع فانه غير مفتقر عند القائل بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثاني من الشقين والمتجوز محتاج الى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون لسماع الجزئيات (قالوا أولا لو لم يجب النقل) في استعـمال المجاز (بل استقل العلاقة لصح) المجاز أينما وجـدت العلاقة ولصح (نخلة لطويل غـير انسان أيضا) للمشاركة في الطول (وأب للابن و بالعكس) لوجود السببية والمسببية (قلنا) المـلازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع و (التخلف لمانع لا يقدح في علية المقتضي) فالتخلف لمانع لا يقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السمـاع (ولعل ذلك) المـانع (نصهم بالمنع للبعد عن الطبع جدا) بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بانه لا يلزم من عـدم وجوب النقـل استقلال العلاقة بل يجوز أن يكون السبب مركبا منها ومن غيرها ولعـله انتفى ههنا الغير وتعقب عليه المصنف بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة أو اعتبار النقل معها فتدبر (و) قالوا (ثانيا) لو لم يجب النقل في استعمال المجاز (لكان) الاستعمال في غير ما وضع له (قياسا) في اللغة (ان كان الجامع مستلزم الحكم والا) أي وان لم يكن الجامع كذلك (كان اختراعا وهما) أي القياس في اللغة والاختراع (باطلان) فلابد من السمـاع (قلنا) لا نسلم الاختراع اذا لم يكن الجامع مستلزم الحكم و (انما يلزم الاختـراع لو لم يعـلم الوضع) للمعنى الملابس لما وضع له باحـد الملابسات المذكورة (علما كليا بالاستقراء) وههنا قد علم الوضع الكلي فلا اختراع (أقول) مطابقا لما أجاب الجونفوري (وأيضا انما يلزم) الاختراع (لو لم يدل) اللفظ على المعنى المجازي (عقلا) لو (لم تمنع القرينة عن) ارادة (الملزوم) الموضوع له (الى اللازم) المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعـقل والانتقال بالقرينة وحينئذ لا اختراع وعلى هـذا لا يحتاج الى النقل أصلا لا في الجزئيات ولا في الكليات وقـد التزمه الجونفوري ولعل هـذا خرق الاجمـاع قال في الحاشية ولك أن تقول ان الدلالة العقلية تكفي للمفهومية والقرينة للمرادية لكن لابد لصحـة التركيب من أمر زائد فلابد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قوانينهم وهـذا هو الوضع النوعي وحينئـذ لا مخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق (فائدة) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا أثبت الوضع فيه أيضا فيتوهم مناقضة أراد أن يزيل هذا التوهم فقال (الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى) دالا عليه (بنفسـه) أي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة أو بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى أمر زائد تعيينا (شخصيا كان أو نوعيا وعلى هذا ليس في المجاز وضع) فانه لم يعين بازاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة (وقد يفسر بالتعيين مطلقا ولو) دل (بضم ضميمة قيل على هذا ففيه وضع) لانه عين للدلالة على معناه الموضوع له بالقرينة (وما قيـل يرد على الاول الحرف) أي وضع الحرف (ونحوه) مما يحتاج في تعقل معناه الى متعلق (اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق) فـلم يكن دالا بنفسـه فيخرج عنـه (فجوابه انه فرق بين أن يكون) المتعلق (متمما للدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معا دالان على المعنى المجازي (و بين كونه شرطا فيها) أي الدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس

اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق فى خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين فلا يجوز خرق اجماعهم ﴿مسئلة﴾ اذا اختلفت الامة على قولين ثم رجعوا الى قول واحد صار ما اتفقوا عليه اجماعا قاطعا عند من شرط انقراض العصر ويخلص من الاشكال أما نحن اذا لم نشترط فالاجماع الاول ولو فى لحظة قد تم على تسويغ الخلاف فاذا رجعوا الى أحد القولين فلا يمكننا فى هذه الصورة أن نقول هم بعض الامة فى هذه المسئلة كما ذكرناه فى اتفاق التابعين على أحد قولى الصحابة فيعظم الاشكال وطرق الخلاص عنه خمسة أحدها أن نقول هذا محال وقوعه وهو كفرض اجماعهم على شئ ثم رجوعهم باجمعهم الى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه والشارطون لانقراض العصر

الحرف وذكر المتعلق شرط خارج (فافهم) هذا والظاهر فى الجواب انه فرق بين أن يحتاج الى الضميمة لاجل معقولية المعنى نفسه كما فى الحرف فانما تكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ أولا وبين أن لا يكون شرطا لنفس المعقولية بل انما يحتاج فى معقوليته من اللفظ(١) وشرطا فيها كما فى المجاز فان معناه يصح كونه معقولا لكن معقوليته من اللفظ ليست الا اذا لوحظت قرينة فتدبر وأنصف ﴿مسئلة * للمجاز أمارات﴾ بها يستدل على المجازية (منها صدق النفى) أى صدق نفى المعنى الحقيقى عن المستعمل فيه (كقولك للبليد ليس بحمار) علم أن الحمار مجاز فيه (وعكسه) أى عدم صدق نفى المعنى الحقيقى عنه (دليل الحقيقة) فيه (فليس يصح للبليد ليس بانسان) فالانسان حقيقة فيه (ويشكل بالمستعمل فى الجزء أو اللازم فانه لا يصح النفى) أى نفى الجزء أو اللازم (ولا حقيقة) اعلم أن عدم صحة نفى المعنى الحقيقى أمارة الحقيقة وفى المستعمل فى الجزء أو اللازم المعنى المجازى هو الجزء أو اللازم فعدم صحة نفيه لا يكون اشكالا فالاولى أن يقال المستعمل فى الكل أو الملزوم فانه لا يصح نفى الحقيقى هو الجزء أو اللازم ثم انه هل يرد على أمارة المجاز فقيل لا لانه لا استحالة فى انتفاء أمارة الشئ مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة وتعقب عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاءه علامة الحقيقة وليس يصح هذا الا اذا كان شاملا للمجاز فاذن هذا السؤال يرد عليه أيضا فافهم (قيل لا اشكال فان سلب المعنى) الموضوع له هو الجزء أو اللازم (عن المستعمل فيه) هو الكل أو الملزوم (وان لم يصح باعتبار الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقى) الاولى فانه ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النفى وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحمل الاولى فانه اذا صح النفى باعتبار الحمل الاولى علم انه مغاير للموضوع له فعلمت المجازية والا لصار حقيقة (أقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن أخذ النفى هنالك باعتبار حمل الشئ على نفسه) حتى يكون الحاصل أن صحة نفى الحمل الاولى بين الحقيقى والمستعمل فيه يوجب المجازية (والا) أى وان كان النفى المعتبر بهذا الحمل الحقيقى (يلزم أن يكون قولك لزيد حيوان مجازا) أى اطلاق الحيوان على زيد بان يراد منه كما اذا رأيت زيدا فأخبرت بقولك رأيت حيوانا يكون اطلاقا مجازيا لانه يصح النفى هنالك باعتبار الحمل الحقيقى فان زيدا ليس نفس الحيوان فيلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلى على فرده حقيقة هذا ولم يرد أنه لو كان المعتبر الحمل الحقيقى لكان زيد حيوان مجازا لانه يصدق النفى ههنا باعتبار الحمل الحقيقى حتى يرد عليه أن المعتبر فى المسئلة صدق نفى المعنى الحقيقى عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفى الحيوانية عن الحيوان ولا نفى زيد عن زيد حتى يكون منهما بل انما يصح نفى الحيوان عن زيد وبهذا لا تلزم المجازية فهذا النفى خارج عن المسئلة فتدبر (فتأمل) فانه دقيق (ثم اعترض) على الامارتين (بان سلب بعض المعانى) الحقيقية (لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل فى أحد معنييه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يراد فى المسئلة سلب بعض المعانى الحقيقية بقى ارادة سلب الكل وهى أيضا غير صحيحة كما قال (وسلب الكل) أى سلب كل المعانى الحقيقية (يتوقف على مجازية) المعنى (المجازى فاثباته به) أى اثبات المجازى بسلب الكل (مصادرة) فلم تصح الامارتان (وما قيل) فى الجواب (التوقف) أى توقف سلب الكل على مجازية المجازى (ممنوع بل) سلب الكل (مستلزم للمجازية) أى المجاز يتبعه فلا مصادرة (فأقول) فيه (التردد فى المجازية) أى مجازية المجاز (يوجب التردد فى سلب الكل) لانه يحتمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضا حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه (والتردد والعلم متضادان وخلو المحل عن الضد شرط) لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية المجاز وللمانع أن يمنع اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق أن يكتفى فى الايراد بان سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساوله فى الجهالة والانتفاء بل أخفى فلا يصلح

---

(١) قوله وشرطا فيها كذا بالاصول التى بأيدينا وانظره مع قوله وبين أن لا يكون شرطا الخ وحرره كتبه مصححه

يتخذون هذه المسئلة عمدة لهم ويقولون مثلا اذا اختلفوا فى مسئلة النكاح بلا ولى فمن ذهب الى بطلانه جازله أن يصر عليه فلم
لا يجوز للآخرين أن يوافقوه مهما ظهر لهم دليل البطلان وكيف يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفه قلنا
هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لانه يؤدى الى تناقض الاجماعين فان الاجماع الاول قد دل على تسويغ الخلاف وعلى
ايجاب التقليد على كل عامى لمن شاء من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسويغ ذلك الا عن دليل قاطع أو كالقاطع فى تجويزه
وكيف يتصور رفعه واحالة وقوع هذا التناقض فى الاجماعين أقرب من التحكم باشتراط العصر ثم يبقى الاشكال فى اتفاق
التابعين بعد انقراض العصر الاول على اختلاف قولين ثم لا خلاف فى أنه يجوز الرجوع الى أحدهما فى القطعيات كما

أمارة هذا والله أعلم (فافهم) اشارة الى أن الكلام فى الاثبات دون الثبوت وانه اذا قصد تحصيله بالنظر فالمفروض ما اذا لم يعلم
بوجه آخر لا ببديهة ولا بعلامة ومعلوم أن النظرية لا تكون الا فيما احتمل الامران فيه فذلك انما يكون فى اللفظ المستعمل
استعمالا اشتباها فاندفع منع بعض الفضلاء التوقف مستندا بانه يجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شيأ من المعانى الحقيقية ولا
تعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة فى المجاز وما أورده التفتازانى بانه يصح سلب المعانى الحقيقية للاسد عن الانسان
ولا يعلم استعماله فيه فضلا عن المجازية (وأجيب بان سلب البعض كاف فى اثبات المجازية) فانه اذا سلب واحد من المعانى
الحقيقية عما استعمل فيه علم أنه مباين له وان له معنيين فتلزم المجازية فى أحدهما (دفعا للاشتراك) ولما كان المسلوب متعينا
لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازا ثم ان هذا الجواب لا ينطبق اذا أورد السؤال فى الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى
الحقيقى موقوف على كونه حقيقيا وسلب المطلق لا يجدى كذا قالوا وتعقب عليه المصنف وقال يكفى عدم صحة سلب بعض
المعانى فانه يكون حقيقة فيه دفعا للاهمال وهذا ليس وافيا فانه ان أريد عدم صحة سلب بعض المعانى مطلقا فلا يوجب كونه
حقيقة ولا يلزم الاهمال لجواز أن يكون له معنى حقيقى آخر يجوز سلبه عنه وان أريد عدم صحة سلب المعانى الحقيقية فهو
موقوف على معرفة الحقيقية وهذا وارد سواء أريد السلب باعتبار الحمل الاولى أو المتعارف كما لا يخفى على ذى كياسة فتدبر فان قلت
يلزم على هذا الجواب مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعانى الحقيقية عن المستعمل فيه قال (ولا يلزم مجازية المشترك
لان الكلام فى المشكوك) فى انه حقيقة فى هذا المعنى أولا (وهو) أى المشترك (معلوم الحقيقة) فيهما (ومنها) أى
بعض الامارات للمجاز (أن لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة) فامارتها تبادر نفسه من غير
قرينة (فانه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه وأورد المشترك) لعدم وجود أمارة الحقيقة فيه (حيث لا يتبادر المراد) عند
عدم القرينة ويمكن توجيهه الى أمارة المجاز فان المشترك المستعمل فى المجازى لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثانى صواب
والاول فاسد فان خروج الخاصة عما هى خاصة له غير مستحيل لجواز أن تكون غير شاملة وهذا فاسد لان التبادر عندهم
من لوازم الحقيقة والثانى يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية أما لو اكتفى على عدم تبادره لولا القرينة لم يكد يتوجه هذا (وهو
انما يرد على مذهب من نفى العموم) فى المشترك فانه عنده يتبادران عند عدم القرينة وهذا عند من يجعله ظاهرا فى العموم
(والجواب أنه يكفى التبادر ولو بدلا) والتبادر البدلى موجود فى المشترك ثم ربما يجاب بان المراد التبادر خطورا وفى المشترك
المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن يخطران فى الذهن ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع للمركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره
وهو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل انما يتبادر فى ضمن تبادر الكل وأيضا ليس أمارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم
تبادر نفسه هذا (ومنها عدم اطراده) يعنى اذا استعمل اللفظ فى معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرد استعماله فى غيره
مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على أن الاستعمال مجازى فيه (نحو واسئل القرية دون) واسئل (البساط) مع
اشتراكهما فى وجه الاستعمال (أقول المنع ممنوع نعم لم يسمع) اسئل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف
وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فمناقشة فى المثال فافهم (ولو سلم) المنع (فلا يختص) هذا المنع بالمجاز
(اذ) المنع فى البعض دون البعض مع الاشتراك فى وجه الاستعمال من العلاقة تحكم و(التحكم غير مختص) بالمجاز فيجوز أن
يمنعوا استعمال اللفظ فى بعض أفراد الموضوع له دون البعض (الا تحكما) وهو غير صحة وجوابه أنه يجوز فى المجاز الاختلاف
فى الانتقال مع الاشتراك فى العلاقة فما كان أبعد يمنعون فيه ولا تحكم بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه لاجل الوضع لا يختلف

رجعوا

رجعوا الى قتال المانعين للزكاة بعد الخلاف والى أن الائمة من قريش لان كل فريق يؤثم مخالفه ولا يجوز مذهبه بخلاف المجتهدات فان الخلاف فيها مقرون بتجويز الخلاف وتسويغ الاخذ بكل مذهب أدى اليه الاجتهاد من المذهبين والمخلص الثانى اشتراط انقراض العصر وهو مشكل فان اشتراطه تحكم والمخلص الثالث اشتراط كون الاجماع مستندا الى قاطع لا الى قياس واجتهاد فان من شرط هذا يقول لا يحصل من اختلافهم اجماع على جواز كل مذهب بل ذلك أيضا مستند الى اجتهاد فاذا رجعوا الى واحد فالنظر الى ما اتفقوا عليه اتعين الحق بدليل قاطع فى أحد المذهبين وهو مشكل لانه لو فتح هذا الباب لم يكن التعلق بالاجماع اذ ما من اجماع الا ويتصور أن يكون عن اجتهاد فاذا انقسم الاجماع الى ما هو حجة والى ما ليس بحجة

فى الافراد هذا (بل عرف) نحو واسئل القرية (بانها لا تسئل) بناء (على أنه مجاز فى الاسناد) فليس مما نحن فيه وهذا أيضا مناقشة فى المثال (ولا تنعكس) هذه الامارة حتى يكون الاطراد أمارة الحقيقة (فان المجاز قد يطرد) فلا يكون أمارة الحقيقة (وأورد) عليه (السخى) فانه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرد (اذ لا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق الجواب أنه ملكة بالاستقراء) والملكة أمر كسبى لا يتحقق فيه سبحانه ولا اطلاق لعدم وجود جهة الاطلاق فيه وقد يجاب بانه يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف فيه أو لانه موهم للنقصة وحينئذ لا يرد العلامة المرادفة للعلام أيضا هذا (لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه ممكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالسبب) لا يظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر أنه من قلم الناسخ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين فى المنطق فحينئذ عدم الاطراد انما يعلم من جهة سببه ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه الا عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم المقتضى (وليس) السبب (وجود المانع اذ لا منع) ههنا (فان الكلام فيما لا نص) فيه (فتعين عدم المقتضى) للسببية والمقتضى للاطراد الوضع (فعدم الاطراد لعدم الوضع) فيعلم به (وقد جعلتم عدم الوضع) معلوما (بعدم الاطراد) فدار وعدم القول (لان توقف العلم بذى السبب على العلم بسببه انما هو فى اليقين الكلى) الدائم لا فى اليقين الجزئى الغير الدائم ولا فى الظنون (ومباحث اللغة مظنونة) ثم لنا فى توقف العلم بذى السبب على العلم بسببه وان كان يقينا كليا كلام استوفيناه فى شرح السلم (ومنها) أى من الامارات (جمعه على خلاف جمع الحقيقة كأمور فعلم أنه ليس متواطئا فتعدد المعنى) باعتبار أحدهما جمع وباعتبار الآخر جمع آخر (فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك) فاذا قرر هكذا (فما) أورد (فى التحرير) على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للمجازية دفعا للاشتراك (أنه لا أثر لاختلاف الجمع) فانه يتم الكلام بدونه (ساقط) لان باختلاف الجمع يعلم تعدد المعانى (وسيأتى) الكلام فيه فى بحث الامر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفى الكلام هنالك ان شاء الله تعالى (ولا ينعكس) فان اتحاد الجمع ليس أمارة الحقيقة (ومنها) أى من الامارات (التزام التقييد) عند استعماله فى هذا المعنى (كظلمة الكفر) فان استعماله فى العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد (ونور الايمان) اذ مع التقييد يستعمل فى العقائد الحقة (أقول) هذا (منقوض بلازم الاضافة) فان استعماله فى معناه لا يجوز الا بالاضافة وهى تقييد (فافهم) وفيه أن المراد التزام التقييد لافادة هذا المعنى الذى لولاه لفهم معنى آخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد فى لازم الاضافة قطعا وقال فى الحاشية ان التقييد فى مورد معين بعد معرفة استعماله فى مورد آخر بدون التقييد أمارة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتأمل فيه (ومنها) أى من الامارات (توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو ومكروا ومكر الله) فانه لا يصح مكر الله ابتداء (فالمشاكلة مجاز وقد يقال تتحقق العلاقة فى المشاكلة) بما هى مشاكلة (مشكل اذ أين الطبخ من الخياطة) فانه لا علاقة ههنا أصلا مع أنه أطلق عليه (فى قوله

قالوا اقترح شيأ نجد لك طبخه ＊ قلت اطبخوا لى جبة وقميصا

فقيل) لدفعه (كانهم جعلوا المصاحبة فى الذكر علاقة) وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة فى الذكر تمكن فى كل لفظين فيجوز استعمال أحدهما فى معنى الآخر واعترض أيضا بان هذه المصاحبة غير معدودة فى تعداد أنواع العلاقات أجاب المصنف بانها نحو من المجاورة واعترض أيضا بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال فى الحاشية المصاحبة المتصورة علاقة وهى متقدمة ولا يخلو عن تكلف (وقيل) ليس العلاقة المصاحبة فى الذكر (بل المجاورة فى الخيال) وفيه أيضا بعد فان

ولافاصل سقط التمسك به وخرج عن كونه حجة فانه ان ظهر لنا القاطع الذى هو مستندهم فيكون الحكم مستقلا بذلك القاطع ومستندا اليه لا الى الاجماع ولان قوله عليه السلام لا تجتمع أمتى على الخطا لم يفرق بين اجماع واجماع ولا يتخلص من هذا الا من أنكر تصور الاجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض آخر كلامه أوله حيث قال اتفاقهم على تسويغ الخلاف مستنده الاجتهاد المخلص الرابع أن يقال النظر الى الاتفاق الاخير فاما فى الابتداء فانما جوزنا الخلاف بشرط أن لا ينعقد اجماع على تعيين الحق فى واحد وهذا مشكل فانه زيادة شرط فى الاجماع والحجج القاطعة لا تقبل الشرط الذى يمكن أن يكون

المجاورة الاتفاقية غير كافية (أقول) ليس العلاقة المصاحبة فى الذكر ولا المجاورة الخيالية (بل التشبيه الادعائى) فانه لما اشتدت حاجته الى الجبة شبهها بالطعام الذى به قوام بدن الانسان وشبه خياطته بطبخه (لكن لما لم يعرف) هذا التشبيه (من قبل لم يجز) هذا المجاز (ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداء هذا * مسئلة * بعد الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) فانهما من أقسام اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا (اختلف فى أن المجاز هل يستلزم الحقيقة) وهل يشترط استعمال اللفظ فى الموضوع له ولو مرة فقيل يستلزم (والاصح النفى) فلا يستلزم (لنا الرحمن فانه مجاز لغة أو عرفا ولا حقيقة) قد قرروه بوجهين الاول لا يطلق الا على الله تعالى ولا يتحقق معناه الحقيقى فانه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثانى أنه لا يطلق الا على فرد خاص من ذى الرحمة وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق أصلا فان قلت قد أطلق أصحاب مسيلمة الكذاب عليه لفظ الرحمن وقد اشتهر حتى قال أبو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة أجاب بقوله (ورحمن اليمامة مردود) فانه ليس على طبق اللغة بل انما هو من تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير وافيين فانه لم يقم دليل على أن الرحمة رقة القلب بل يجوز أن تكون موضوعة بازاء التفضل والاحسان نعم فى الانسان لا يكون هذا التفضل الا برقة القلب وانعطافه وعدم اطلاقه على غيره تعالى لعدم وجود معناه فانه اعتبر مبالغة كاملة فانه ذو تفضل عظيم وهذا التعظيم باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل أحد وباعتبار المرحوم به من النعماء من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد فى غيره تعالى قطعا وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه ليس بمجاز تأمل فى هذا التنزل (و) لنا (عسى) ونعم لانهما صيغتان وضعتا للاخبار ولم يستعملا فيه قط بل فى الانشاء فقط هذا أيضا مجرد دعوى لم يقم عليه دليل (و) لنا (المبهمات على رأى) وهو رأى من يجعلها موضوعة لمفهومات كلية لتستعمل فى الافراد ولا يخفى أن رأى واحد لا يصلح حجة لا سيما رأى شهدت الحجة العادلة على بطلانه (وأما الاستدلال) على المطلوب (بالمركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل) فانها مجازات ولم تستعمل هذه التراكيب فى معانيها الحقيقية قط (فخروج عن النزاع) فانه فى المفردات وههنا مجاز فى الهيئة التركيبية ولا تجوز فى شاب وفى اللمة وهما مستعملان فى معناهما الحقيقى أيضا (وما قيل عليه انه مشترك الالزام) علينا وعليهم (لانتفاء معنى محقق) موضوع بازائه اللفظ ولا بد منه انما النزاع فى كونه مستعملا فيه أولا (فوهم) فاسد (لان الواجب) للمجاز (معلومية المعنى وان كان موهوما) غير متحقق فى نفس الامر (وهى) أى المعلومية (متحققة أما تحققه) أى المعنى (فى الواقع فليس بواجب كالكواذب) ومن ههنا يخرج الجواب بوجه آخر عن الدليل فانه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهزال والناقل فافهم (وما) قيل (فى التحرير انه مشترك) الزاما (لاستلزامه وضعا والاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصيا والكلام فيه) فحينئذ آل الكلام الى أن المجاز لا بد له من موضوع له بالوضع الشخصى وهل يجب استعماله فيه أم لا (ففيه كلام) فانه لا خصوصية للوضع الشخصى ألا ترى أنهم استدلوا بالرحمن وعسى مع أنهما موضوعان بالوضع النوعى بل يخرج عن البحث المشتقات والافعال الملزومة (قالوا لو لم يستلزم) المجاز الحقيقة (انتفت فائدة الوضع وهى افادة المعنى التركيبى) حين الاستعمال واذ لا استعمال فلا افادة (قلنا الملازمة ممنوعة) فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقا (فان صحة التجوز) فيه (من الفوائد) ولم تنتف (قيل بطلان التالى ممنوع) اذ لا استحالة فى انتفاء الفائدة (أقول اذا كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان) أى بطلان انتفاء الفائدة (ظاهر * مسئلة * قد اختلف فى نحو أنبت الربيع البقل) أى فيما اذا أسند المسند الى ما حقه أن

وأن لا يكون ولو جاز هذا لجاز أن يقال الاجماع الثاني ليس بحجة بل انما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقا بعد اختلاف وهذا أولى لانه يقطع عن الاجماع الشرط المحتمل ﴿المخلص الخامس﴾ شذ وهو أن الاخير ليس بحجة ولا يحرم القول المهجور لان الاجماع انما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلاف فاذا تقدم لم يكن حجة وهذا أيضا مشكل لان قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ يحسم باب الشرط ويوجب كون كل اجماع حجة كيف ما كان فيكون كل واحد من الاجماعين حجة ويتناقض فلعل الاولى الطريق الاول وهو أن هذا لا يتصور لانه يؤدي الى التناقض وتصويره كتصوير رجوع أهل الاجماع عما أجمعوا

لا يسند اليه (على أربعة مذاهب الاول أنه مجاز في المسند) فانه أريد به غير الموضوع له (وهو التسبب العادي مثلا وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب) وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة الى الفاعل القادر فاذا أسند الى غير القادر يكون مجازا البتة (ورد بما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب) أصل (الوضع على أن فاعله يلزم أن يكون قادرا أو غير قادر سببا حقيقيا أو) سببا (غير حقيقي) فان الفعل انما أخذ في مفهومه النسبة الى فاعل ما لا الى الفاعل القادر واذا كان الفاعل أعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هناك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا ورد أيضا بان من الافعال ما ليس اسناده الى الفاعل المختار فيلزم حينئذ أن تكون هذه الافعال مجازات والتزامه بعيد كل البعد ورد أيضا بان الحكم بدخول النسبة الى الفاعل القادر لوجود بعض الافعال مسندة اليه ليس أولى من العكس ثم اعلم أن الخطأ من المترجمين في تقرير كلامه وحرامه مصون عن هذه الشناعات فانه لم يرد أن في مدلول الفعل النسبة الى القادر بل مراده أنه لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره عرف أن فيه تأويلا فأوله في المسند وحكم بان المراد منه ما يصح لان يسند الى المسند اليه المذكور وههنا المذكور الانبات وهو في اللغة والعرف خلق النبات فتجوز عن التسبب واستعمله وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس يؤول في كل مثال ما يليق به وعلى هذا الامر ما مشى فافهم وهو الذي اختاره الجرنذري في تحقيق كلامه في الفرائد ولعل المصنف الى هذا أشار بقوله (فتأمل الثاني أنه) أي التجوز (في المسند اليه) الذي هو الربيع (وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية) وهي عنده ذكر أحد طرفي التشبيه وارادة الآخر بادعاء أنه من جنسه فهنا شبه الربيع بالقادر المختار في تلبس الانبات في الفعل وذكر الربيع وأريد به القادر المختار بادعاء أن الربيع قادر مختار لا أنه أريد به قادر غير الربيع فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا النحو يغني عن القول بالاسناد المجازي فهو الاولى فيكون أقرب الى الضبط (وأورد أنه لا يكون مغنيا) عن المجاز العقلي (كما زعمه) أي كما زعم السكاكي في اغنائه عن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية له حاله الان نسبة الانبات اليه الا بتأويل (و) أورد أيضا (أنه لا يكون مجازا) في المسند اليه (لانه مستعمل في معناه) وانما حدث ادعاء باطل وهو لا يصير اللفظ مجازا مع انه حكم بانه تجوز فيه (الثالث أنه) تجوز (في الاسناد) والربيع على معناه وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبس فاسند اليه الانبات اسنادا مجازيا بالمبالغة في التلبس (وهذا قول) الشيخ (عبد القاهر و) غيره من (المحققين من علماء البيان وهو الاقرب) الى الصواب فان من تتبع استعمالات البلغاء ورجع الى وجدانه يجد هذا المعنى مناسبا (واستبعاد) الشيخ (ابن الحاجب لاتحاد جهة الاسناد) في التركيبات كلها (في العرف واللغة) بجعل بعض الاسنادات مجازا دون آخر تحكم (و) تبعد الفرق الواضح بين (قولنا صام زيد وبين صام نهاره) فانه يعلم ضرورة أن الاول واقع في محله دون الثاني (والحال أن حال الاسناد في اللغة والعرف أن يقع في محل) وهو الامر الذي يقوم به هذا المسند (واذا عدل عن محله الى الملابس) له (كان مجازا) انتهى واعلم أنه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغياثية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويلا في التركيب فان الهيئة التركيبية لقولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل وأريد به معنى آخر كانت مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الاول مستعملة في موضوعها بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر أن الاستعارة تمثيلية ثم ان هذا النحو من التأويل وان كان محتملا الا أنه لا يمكن أن يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو أن التأول في الاسناد فقط والكلمات التي استعملت على حالها فافهم (الرابع قول الامام

عليه وكنصوير اتفاق التابعين على خلاف اجماع الصحابة وذلك مما يمتنع وقوعه بدليل السمع فكذلك هذا فان قيل فاذا ذهب جميع الامة من الصحابة الى العول الا ابن عباس والى منع بيع أمهات الاولاد الا عليا فاذا ظهر لهما الدليل على العول وعلى منع البيع فلم يحرم عليهما الرجوع الى موافقة سائر الامة وكيف يستحيل أن يظهر لهما ما ظهر للامة ومذهبكم يؤدى الى هذه الاحالة عند سلوك الطريق الاول قلنا لا اشكال على الطريق الاول الا هذا وسبيل قطعه أن يقال لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما وجه ذلك ولكنا نقول يستحيل أن يظهر لهما وجه أو يرجعا لا لامتناعه فى ذاته لكن لافضائه الى ما هو ممتنع سمعا والشئ تارة

الرازى وهو أنه) أى التجوز (فى المعنى فقط والاجزاء) باقية (على حقائقها) التى فى العرف واللغة (وذلك بأن ينتقل من انبات الربيع الى انبات الله تعالى فيصدق به ويعلم أن النقل) أى نقل الكلام من اسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع (للمبالغة فتدبر) وتوضيحه أن المفردات والاسناد التى هى أجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود بالذات الحكم المفاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقى و يفعل هذا المبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد على التأول والمقصود هذا الاسناد المجازى كذا قرر وعلى هذا لا يفارق كثيرا من الكناية وقد فرق فى الفرائد بأن فى الكناية يصير اللازم عنوانا ومعبرا للملزوم فان طويل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس ههنا شئ عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتدا به فان عدم العنوانية ههنا لان المنتقل منه كلام تام كذلك المنتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصلح عنوانا لحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة فتدبر وههنا وجه آخر وهو أن تشبيه الهيئة الحاصلة من وقوع الانبات فى الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبات الفاعل فعبر بالعبارة الموضوعة للثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه حمل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يرض به المصنف وقال (وما فى التحرير أنه استعارة تمثيلية عنده فوهم) لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصودا ههنا لم يقل به الامام كيف وهو من المجاز اللغوى فى المركب والامام يقول ان المجاز عقلى لا لغوى كما صرح به فى شرح المختصر كذا فى الحاشية واعلم أن عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هى دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه فى الزمان بايقاع القادر ليس ببعيد كما لا يخفى على ما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل فى بعض كتب المنطق عن الامام الرازى أنه لا يقول فى المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعة للمعانى اذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبى عقلا فالاستعارة التمثيلية لا تصلح أن تكون مجازا لغويا كيف والمفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هنالك استعمال فى غير ما وضع له أصلا ثم الذى يظهر من تتبع كلام الامام الرازى أنه انما يقول بالتجوز فى النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا فى الطرف أو المجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال فى نهاية الايجاز اذا قلنا أشاب الصغير كر الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة أشاب الى غيره فهو وضعها الاصلى بل المجاز فيه أن الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل أسندناه الى كر الغداة واسناده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لذاته لا لسبب وضع واضع فاذا أسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته فى العقل فيكون التصرف فى أمر عقلى فيكون مجازا عقليا وقال فى المحصول ومثاله من القرآن وأخرجت الارض أثقالها وقوله مما تنبت الارض فالاخراج والانبات غير مسندين الى الارض فى نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلى ثابت فى نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلى لا لفظة لغوية فلا يكون هذا المجاز الا عقليا انتهى وأنت اذا تأملت فى هذه الكلمات علمت أن الامام الرازى انما يقول بالتجوز فى الاسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه أن ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حينئذ حقية ما قيل ليس بين الامام الرازى والشيخ عبد القاهر خلاف أصلا وارتضى به الجونفورى فى الفرائد وحاشيته فتدبر وهكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام (مسئلة المجاز أولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد) فى أنه مجاز أم مشترك (لان المجاز أغلب) وجودا (بالاستقراء) حتى قيل ان شطر اللغة مجاز (وأن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة) فانه يصير مجملا على ما مر (فلا يدل على أنه ما المراد بخلاف المجاز) فانه لا يخل بالفهم (اذ يحمل المخاطب عند القرينة) الصارفة عن الحقيقة (عليه ودونها على الحقيقة

يمتنع

يمتنع لذاته وتارة لغيره كاتفاق التابعين على ابطال القياس وخبر الواحد فانه محال لا لذاته لكن لافضائه الى تخطئة الصحابة أو تخطئة التابعين كافة وهو ممتنع سمعا والله أعلم «(مسئلة)» * فان قال قائل اذا أجمعت الصحابة على حكم ثم ذكر واحد منهم حديثا على خلافه ورواه فان رجعوا اليه كان الاجماع الاول باطلا وان أصروا على خلاف الخبر فهو محال لا سيما في حق من يذكره تحقيقا واذا رجع هو كان مخالفا للاجماع وان لم يرجع كان مخالفا للخبر وهذا الاخلاص عنه الا باعتبار انقراض العصر فليعتبر (قلنا) عنه مخلصان أحدهما أن هذا فرض محال فان الله يعصم الامة عن الاجماع على نقيض الخبر أو يعصم

فاندفع ما قيل ان هذا الوجه مشترك) الورود (في المجاز أيضا لا يفهم المقصود بل غيره) وجه الدفع الفرق بينهما بحسب المخاطب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية وأورد عليه أن المخاطب يحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيخل بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شيء منهما والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة وأما المشترك فلا يشترط القرينة فيخل بالفهم هنا (وأنه) أي المشترك (يؤدي الى مستبعد) وهو الاشتراك بين المتضادين أو الى حكم أحد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة (بخلاف المجاز فان التضاد مع كونه أقل نزل منزلة التناسب) فلا استبعاد وأورد على التوجيه الاول ان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين لا استبعاد فيه وعلى الثاني أن المجاز فيه أيضا اذا كان باعتبار التضاد وان اعتبر تناسبا لا ينتقل الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكم به على المجازي المضاد له فتدبر (وعورض بأن المشترك يطرد) لانه حقيقة والاطراد من لوازمه (فلا يضطرب و) بأن المشترك (يشتق منه) نظرا الى المعنيين (فيتسع الكلام) وفيه أن الاشتقاق مشترك بين المعنى الوضعي والمجازي فالاتساع بحاله فتدبر (و) بأن المشترك (يصح التجوز منه) لكونه حقيقة (فتكثر الفائدة) باعتبار افادة المعنى بطرق شتى (و) بان المشترك أكثر وقوعا كيف و (انه مستغن) في الوجود (عن العلاقة) فهو أقل مقدمات (والاقل مقدمات أسبق وقوعا و) انه مستغن (عن الغلط عند عدم القرينة فيتوقف) والاولى عند خفاء القرينة لأن استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز (قلنا) لا تعارض فيما ذكرنا وفيما ذكرتم اذ (الظن) الحاصل (بغلبة المئنة أقوى) مما سواه والغلبة في المجاز فهو أولى

«(تتمة)» النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص أولى من النقل) لما مر من الوجه (والمجاز مثل الاضمار) لتساويهما في الوقوع فاواحتمالا فهما متساويان (وخير منه) أي من المجاز (التخصيص فالتخصيص خير من الاضمار) لانه مثل المجاز (والاشتراك خير من النسخ) لان النسخ أقل منه (وكذا الاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا) والوجه الاكثرية «(مسئلة)» * المجاز واقع في اللغة بالضرورة) الاستقرائية (خلافا لابي اسحق) الاسفرايني (قال لأنه يخل بالتفاهم) فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة (وهو ممنوع) لانه لا يجوز استعماله من دون قرينة وحينئذ لا اخلال (ومنقوض لانه ينفي الاجمال) لانه أيضا يخل بالفهم مع أنه واقع اتفاقا (ونقل عنه أنه) يسمى المجاز (مع القرينة حقيقة) فيخرج حاصل مذهبه أن المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للجماهير (فالخلاف لفظي) حينئذ «(مسئلة)» * المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية) لنا قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له وقوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) فان الاشتعال الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) اذ لا جناح للذل حقيقة بل استعارة بالكناية (وغيرها) من الآيات نحو اني أراني أعصر خمرا وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه (والاستدلال بقوله تعالى ليس كمثله شيء) فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة (خروج عن المبحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور) من المستعمل في غير ما وضع له (والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كما قيل أقول) ليس هذا خروجا عن المبحث (بل النزاع فيه مطلقا) سواء كان بالمعنى المذكور أو بالزيادة أو بالنقصان (كما يدل عليه دليلهم) من لزوم الكذب (واستدلالهم) عن هذا الاستدلال بأنه لا مجاز فيه ولا زيادة بل الكاف على معناه وقررود (بأنه نص في نفي اللازم) وهو مثل المثل (والمقصود نفي الملزوم) وهو المثل فان المثل ملزوم لمثل المثل لانه اذا كان الشيء مثل فهو مثل مثله فان قيل نفي مثل المثل نفي له وهو كفر ولا يليق بجنابه أن يكنى بالكفر قلت ليس كفرا لان مفهومه الصريح هو نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر ووجه دلالة

الراوى عن النسيان الى أن يتم الاجماع الثانى أنا ننظر الى أهل الاجماع فان أصروا تبين أنه حق وأن الخبر اما أن يكون غلط فيه الراوى فسمعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وظن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم أو تطرق اليه نسخ لم يسمعه الراوى وعرفه أهل الاجماع وان لم ينكشف لنا فان رجع الراوى كان مخطئا لانه خالف الاجماع وهو حجة قاطعة وان رجع أهل الاجماع الى الخبر قلنا كان ما أجمعوا عليه حقا فى ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقا قبل بلوغ النسخ وكما لو تغير الاجتهاد أو يكون كل واحد من الرأيين حقا عند من صوب قول كل مجتهد فان قيل فان جاز هذا فلم

الاستخلاص عليه بأنه لو كان النزاع مخصوصا لكفى لهم أن يقولوا انه خارج عن محل النزاع لكن هذه الدلالة انما تتم لو لم يكن الاستخلاص تنزلا (و) يدل عليه (جوابهم عن قوله تعالى واسئل القرية) حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤا من عنده الى أبيهم مع تركهم أخاه العينى من جهة السرقة (أنه على سبيل التحدى) والمقصود انك يا يعقوب نبى فاسأل العمران فانها تجيبك (وأن القرية تجمع الناس) فهى حقيقة فى الانسان فلا استحالة فى السؤال عنهم مأخوذ (من قرأت الناقة) أى جمعت (ومنه القرآن) لجميع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع عاما لكفى لهم أن يقولوا يجوز أن يكون هذا من قبيل الحذف خارجا عما نحن فيه الا أنه انما يتم لو لم يكن تنزلا (وان كان) الاستخلاص المذكور (ضعيفا) أما الاستخلاص عن الدليل الاول فلانه تكلف لا يخفى وأما الجواب الاول عن الدليل الثانى فظاهر أنهم لم يريدوا التحدى كما يدل عليه السياق والعير التى أقبلنا فيها وأما الثانى فلان القرية ناقص وقرأت الناقة والقرآن مهموز اللام فأين الاشتقاق هذا الظاهرية (قالوا المجاز كذب لانه يصح نفيه) فيصح فى اشتعل الرأس شيبا ما اشتعل واذا كان كذبا (فلا يقع) فى القرآن والحديث (والجواب أن النفى للحقيقة) فهى كذب لا المجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد (أقول وأيضا) لو تم (لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كعقائدهم الباطلة) الواقعة فيه فانه لا استحالة فى نقل الكلام الكاذب (ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصرف من الشارع) اذ لا مجاز الا على قانون اللغة لا باختراع منه (فيؤل الى ما قيل لا مجاز فى القرآن) أى بتصرف منه (بل المجاز (فى كلام العرب) أى بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل أنه لا مجاز فى القرآن الذى هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز فى كلام العرب وهو الكلام اللفظى المقروء على الالسنة (وأما قولهم) لو كان المجاز فى القرآن (يلزم أن يكون البارى متجوزا) ولا يصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه (فجوابه أن فيه ايهاما بالمنقصة) فانه للانتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لا لأنه لم يورد المجازى فى كلامه (أولا توقيف) من الشارع وأسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم ارادة المجاز (مسئلة) الاظهر أن فى القرآن معربا) وهو لفظ عجمى استعمله العرب على وضعه العجمى فى محاوراتهم (كما روى عن) عبد الله (ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكاة هندية وسجيل فارسية) أصله سنك كل (وقسطاس رومية) وقد وقعت فى القرآن قال الله تعالى مثل نوره كمشكاة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر فان البراهمة العارفين بانحاء الهندية لا يعرفونه نعم المسكاة بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندى وليس فى القرآن بهذا المعنى كذا فى الحاشية فان قلت يجوز وقوع الاتفاق بين اللغتين قال (والاتفاق كالصابون) فانه لغة فارسية وعربية أيضا (بعيد) فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق فى الصابون فان الذى فى العربية بالصاد وفى الفارسية بالسين ونص أهل الفرس على أنه لا صاد فى لغتنا (والاستدلال بنحو ابراهيم) فانه لفظ أعجمى وقد وقع فى القرآن (لا يتم لان العلم لا نزاع فيه) أى فى وقوعه فى القرآن فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا (على أنه ليس بمعرب فانه اسم الجنس الذى وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع) بالتغيير أولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زائد ثم المنكرون الوقوع (قالوا) أولا (لو وقع المعرب فى القرآن لزم حينئذ أن لا يكون عربيا لانتفاء) عربية (الكل بانتفاء) عربية (الجزء) والتالى باطل كيف (وقد قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا قلنا) لا نسلم الملازمة و (انما يلزم) عدم كونه عربيا (لو لم يكن معربا) واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب (على أن ضميرانا أنزلناه للسورة) على تأويل الكلام وحينئذ فلا الزم ممنوع والآية انما تدل على أن السورة التى هى فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال (والقرآن كالماء) يصدق على القليل والكثير (مع أن للاكثر حكم الكل) واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز

لايجوز

لا يجوز أن يقال اذا أجمعت الامة عن اجتهاد جاز لمن بعدهم الخلاف بل جاز لهم الرجوع فان ما قالوه كان حقا ما دام ذلك الاجتهاد باقيا فاذا انتغير تغير الفرض والكل حق لاسيما اذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا الى قول واحد وهلا قلتم ان ذلك جائز لانهم كانوا يجوزون للذاهب الى انكار العول وبيع أم الولد القول به ما غلب ذلك على ظنه فاذا تغير ظنه تغير فرضه وحرم عليه ما كان سائغا له ولا يكون هذا رفعا للاجماع بل تجويز المصير الى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن تجوزا ويكون هذا احتجاجا سادسا في المسئلة التي قبل هذه المسئلة قلنا ما أجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافه بعده لا لأنه حق فقط لكن لانه حق اجتمعت

أن يكون اطلاق العربي على القرآن باعتبار أكثر الاجزاء فتدبر ولا يبعد أن يقال المراد انا أنزلناه قرآنا عربي النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (و) قالوا (ثانيا) لو كان في القرآن معرب لزم تنويعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ (قوله أأعجمي وعربي ينفي التنوع قلنا) لا نسلم انه ينفي التنوع بل (المعنى أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهم) فعن التنوع ونفيه ساكت (أقول) الملازمة ممنوعة و (انما يلزم التنوع لولا التعريب) اذ بالتعريب صار الكل عربيا (على أن وقوع لفظ فقط لا يستلزم) تنوع الكلام فافهم ‹‹(مسئلة * المجاز خلف) عن الحقيقة بالاتفاق يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف لنفسه المستعمل في الحقيقي لا كما قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف للفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والا لزم أن يكون هذا ابني خلفا عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات كما لا يخفى ويأبى عنه كلام الامام فخر الاسلام كل الاباء (لكن) اختلفوا في جهة الخلفية فهي (عند) الامام (أبي حنيفة في التكلم) فقط أي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ هذا ابني مرادا به العتق خلف عن لفظه مرادا به البنوة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف (فيكفي صحة التركيب) على ضابطة العربية ليصح التكلم (وهو الحق) بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء (وقالا) الخلفية (في الحكم) فحكم أنت ابني مرادا به العتق خلف عن حكمه مرادا به البنوة فلا بد عندهما لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة (فأنت ابني) مقولا (لأكبر سنا) أي لمن لا يولد مثله عن مثله (يوجب العتق عنده) لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة حذرا عن اللغو (لا) يوجب العتق (عندهما) لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فان قلت ان الخلفية ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما أمكن الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة فالخلفية في الحكم لا توجب امكانه بخلاف خلفية الحنث للبر فان الحنث انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لا شك أن المجاز لا بد له من محل صحيح لتحققه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكار هذا مكابرة ثم هذا المحل اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهما ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه المفاد منه حين التركيب هكذا ينبغي أن يفهم فان قلت سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على أنحاء فلم أوجب الامام العتق مع أنه يمكن حمله على الشفقة أجاب بقوله (وتقديم العتق على الشفقة لانه) أي العتق (لازم) للبنوة (لا يتخلف) فالحمل عليه أولى بخلاف الشفقة (ولهذا لا يعتق في أخي لشيوعه في الدين) فيحمل عليه اللهم الا اذا قال أردت العتق ثم هذا غير واف لان الشفقة أيضا لازم غير متخلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة وأما العتق فانما يعرف لزومه للبنوة من له نوع من التمييز فينبغي أن يحمل على الشفقة ولا أقل من أن يحال على النية ولا يحكم بالعتق لاقتضاء ولاد بانتهاء . والحق عند هذا العبد في الجواب أن هذا كلمة تبين كان في الجاهلية ويقصدون به الاعتاق من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريحا في العتق ولما نسخ الشرع التبني سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اللزوم فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة فاطلق الملزوم وأريد به اللازم على سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للمشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا تصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة عدم ذكره نسيا منسيا فهو من قبيل زيد أسد وهو تشبيه كما نص عليه علماء البيان ولا اعتاق في التشبيه فانه لا يعتق في هذا مثل الحر ففاسد لا لما في التلويح أن المشبه هو الحر المطلق والمذكور ههنا الخاص لان هذا النحو من الذكر أيضا لم يجوزه علماء البيان حتى حكموا بان نحو زيد أسد تشبيه حتى حمل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عمي على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبئ عن التشبيه ممنوع في الاستعارة وأبعد من هذا

الامة عليه وقد أجمعت الامة على أن كل ما أجمعت الامة عليه يحرم خلافه لا كالحق الذي يذهب اليه الآحاد وأما اذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني فيصير جواز المصير اليه أمرا متفقا عليه ولا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتهاد كما لو اتفقوا على قول واحد بالاجتهاد فانه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد بل يحرم خلافه مطلقا من غير شرط فكذلك هذا فان قيل فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر على خلاف ما أجمعت الصحابة عليه ونقله اليهم من كان حاضرا عند اجماع أهل الحل والعقد ولم يكن الراوي من أهل الحل والعقد قلنا يحرم على التابعين موافقته ويجب عليه اتباع الاجماع القاطع فان خبر الواحد يحتمل

ما في التوضيح أن الممنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وههنا الابن مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل لان هذا القول مما ادعته علماء البيان ولم يحتجوا ببرهان أصلا فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو ينبئ عن التشبيه مع أنه أريد من الخيط الابيض الفجر مجازا والا لم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الشيب هو المراد باشتعال الرأس والا لم يقع تمييزا وفي قول الشاعر * أسد علي وفي الحروب نعامة * فأريد من الاسد الجرئ والا لما صح تعلق الظرف به وأمثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيد استقراء ولا شاهد عليه أصلا فلا يسمع قولهم هذا والك أن تقول سلمنا أن الاستعارة مشروطة بذلك وان نحو زيد أسد تشبيه فليس هذا التشبيه بان تكون الاداة مقدرة كيف وحينئذ يكون كلاما غير فصيح ولم يكن تشبيها بليغا بل المعنى أن المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه فادعى أن زيدا عين الاسد على طريق الاسناد المجازى فهذا ابني ان كان تشبيها بليغا فيكون معناه أن مشابهته للابن في التعلق من حين الملك بلغت الى أن صار عين الابن وفي هذا الاعتاق لازم قطعا وليس مثل هذا امثل مثل ابني فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه سانح عزيز (لنا أن الانتقال الى المجازى (من المعنى) الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقل الى المجازى (وهو) أى الانتقال من المعنى الحقيقي (يعتمد صحة الكلام) من حيث العربية اذ بصحة العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه الى ملابساته (لا) صحة (الحكم) ألا ترى أنه يفهم من اللفظ عند الاطلاق المحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا أولى مما هو المشهور وأن المجاز تغير في اللفظ من حال الى حال فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه أنه مسلم أن التغير فيه في اللفظ لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما لزم أن اللفظ من حيث انه متغير فرع لنفسه من حيث انه متغير عنه وأما جهة الخلافية فلم يعلم أنه أى شئ ولم يتعين بعد ويمكن أن يجاب عنه بأن التجوز لما كان تغير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينتظر في هذا التغير الا الى صحة الافادة وذا بصحة التركيب على القانون العربي وهو لا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر (ثم قيل) أنت ابني (اقرار) بالحرية من وقت الملك فعلى هذا يعتق قضاء وأما ديانة فان كان تحقق منه الاعتاق فيعتق والا لا (فتصير أمه أم ولد له) أقول وفيه ما فيه لانه وان كان اقرارا لكنه اقرار بالحرية لا بالبنوة والمستلزم لامومية الام هو الثاني لا الاول الا أن يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبني وثبوت جميع أحكام الابناء من العتق من حين الملك وأمومية الام والميراث حتى صار عرفا فيه الا أن الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه وفي أمه حق العتق كما كان فتأمل فيه (وقيل) ليس باقرار (بل انشاء) للاعتاق بمنزلة أنت حر من حين الملك وعلى هذا يعتق قضاء وديانة (فلا تصير) أمه أم ولد له (وفي التحرير الاول) أى كونه اقرارا (أصح لقوله) أى قول الامام محمد (في) كتاب (الاكراه) من المبسوط (اذا أكره) رجل (على) قول (هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه) انما (يمنع صحة الاقرار بالعتق لا الانشاء) فعلم أنه اقرار (أقول) ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق (بل لان المجازى يتوقف على النية لان اللفظ للحقيقة) فهي الأسبق الا بنية الانصراف عنها (والاكراه محل فتور الارادة والقصد فلا يثبت هنالك الا ما جعل اللفظ فقط علة تامة له) لا ما يثبت بالنية فهذا التوقف على النية لا يصح اقرارا كان أو انشاء حال الاكراه وهذا الكلام غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازى على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازا وجعل الالفاظ الصريحة علة تامة سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فان استعماله

النسخ والسهو والاجماع لايحتمل ذلك ((مسئلة)) * الاجماع لايثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسر فيه أن
الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد لايقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستحيل التعبد به
عقلا لو ورد كما ذكرناه في نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد فان قيل فليثبت في حق وجوب العمل به ان لم يكن العمل به مخالفا
للكتاب ولا لسنة متواترة اذ الاجماع كالنص في وجوب العمل والعمل بما ينقل الراوي من النص واجب وان لم يحصل القطع به
لصحة النص فكذا الاجماع قلنا انما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة واجماعهم عليه وذلك فيما روى عن رسول الله

الحقيقي صرف اللفظ الى المجازي صرفا ظاهر الاخفاء فيه وكذا صيرورته عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه
فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا فتدبر (ولهما أن الحكم هو المقصود) من اللفظ (فالخلفية باعتباره أولى)
والجواب أن هذا ممنوع كيف ولا ملاءمة للمقصودية باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لصحة
التركيب على قانون اللغة (أقول) لانسلم ان الخلفية بالنظر الى الحكم أولى (بل الصون) أى صون اللفظ (عن اللغو) الذى
يلزم على الخلفية في الحكم (أولى) لان الكلام للافادة لا للالغاء فتأمل فان لهما أن يقولا نعم الصون أولى لكن مهما أمكن
وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن الامر غير خفى على المتأمل (وأما قولهما) في الاستدلال (انى قطعت يدك اذا
أخرجهما صحيحين ولم يجعل) هذا الكلام (مجازا عن الاقرار بالمال) والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعلم أن
امكان الحقيقي شرط وقد انتفى (ففيه أن القطع ليس سببا للمال مطلقا) بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص
والعلاقة قاصرة لاتكفى للانتقال عرفا لا لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز
اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان شرط آخر ولعل هذا عدم تحقق العلاقة المصححة فانه ليس
القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذى لايصح وجوده ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق أصلا فلا يرد أن
البنوة ليست سببا أيضا للاعتاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومفض الى المال وجه الدفع ظاهر
ثم نقول انما لايشترط ان الامكان الحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا
دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرة مع أن المعنى الحقيقي
لايصح لانه لا توهب أجاب بقوله (وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور) المعنى (الحقيقي فلانهما لم يشترطاه
الا) امكانه (عقلا) ألا ترى أنهما قالا فيما اذا قال أنت ابنى الاصغر المعروف النسب يعتق (وهو) أى الحقيقي (ممكن عقلا
كيف لا وقد وقع) التملك للحر (في شريعة يعقوب عليه السلام) أى في الشريعة الملية التى كان يعقوب يعمل بها واذا صح
التملك صح الهبة عقلا (و) قد وقع أيضا (في أول الاسلام) ثم نسخ (كذا قيل * مسئلة * في المجاز عموم) اذا الحق به
موجبه كاللام والاضافة والوقوع تحت النفى (كالحقيقة) تعم (لوجود المقتضى) للعموم (وعدم المانع) عنه
(كقوله) عليه الصلاة والسلام لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) أى لاتبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان
(يعم المكيلات) كلها مطعوما وغير مطعوم (فيجرى الربا في غير الجص) ولا يصح تعليل الشافعى الحرمة بالطعم لانه يعود على
أصله بالنقض (و) روى (عن بعض الشافعية) أنه (لا) يعم (لانه ضرورى) وهو يتقدر بقدر الضرورة والعموم أمر زائد فلا يصح
(قلنا) كونه ضروريا (ممنوع) كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة (ولو سلم) أنه ضرورى (فالاستلزام) أى
استلزامه لعدم العموم (ممنوع لانه) أى التعميم (بدليل) دال عليه فلا اعتباره أيضا ضرورة واعلم أن كلامهم على هذا النهج
يدل على أن المستدل أراد بالضرورة ضرورة المتكلم يعنى انه انما يتجوز اذا اضطر ولايجد لفظا آخر حقيقة فالضرورة وهذه
الضرورة لو فرضت فلا تنافى العموم أيضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا موضوعا جاز انه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز
وان أراد الضرورة بالنظر الى المخاطب وقرر الكلام هكذا ان المجاز انما يعتبر في حق المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه
الضرورة تندفع بحمله على معنى والعموم أمر زائد فلا يصار اليه وحينئذ لا يجاب بما ذكر بل بأن العموم معنى حقيقى لانه ثابت بدليل
دال على العموم الأمر بجهة أنه محلى باللام مثلا وهو موضوع للعموم بدلالة فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان
باعتبار ارادة المدلول الغير الوضعى مجازا فتدبر (قيل) في التلويح (لم يعرف الخلاف) في ثبوت العموم (عن أحد كيف

صلى الله عليه وسلم أما ماروى عن الامة من اتفاق أو اجماع فلم يثبت فيه نقل واجماع ولو أثبتناه لكان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس فى اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به فى حق العمل خاصة والله أعلم ((مسئلة)) * الاخذ بأقل ماقيل ليس تمسكا بالاجماع خلافا لبعض الفقهاء ومثاله ان الناس اختلفوا فى دية اليهودى فقيل انها مثل دية المسلم وقيل انها مثل نصفها وقيل انها ثلثها فأخذ الشافعى بالثلث الذى هو الأقل وظن ظانون أنه تمسك بالاجماع وهو سوء ظن بالشافعى رحمه الله فان المجمع عليه وجوب هذا القدر فلا مخالف فيه وانما المختلف فيه سقوط الزيادة

ولا نزاع فى صحة جانى الاسود الرماة الازيدا) وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه فى تقارير الأعظم بن أبى البقاء رحمه الله تعالى ففى غير محله كما لا يخفى ((مسئلة * لا يجوز الجمع بينهما) أى بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة حال كونهما (مقصودين بالحكم) بالذات (بخلاف الكناية) فانه وان أريد فيها الموضوع له وملزومه لكن ليسا مقصودين بل جعل الاول توطئة وتمهيد الثانى (وأجازه الشافعية الا أن لا يمكن الجمع) عقلا (كافعل أمرا وتهديدا) للتنافى بينهما أو بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقى وظاهر هذا يشعر أن الاصل عندهم الجمع الا للضرورة (و) قال الامام حجة الاسلام محمد (الغزالى يصح) الجمع (عقلا لا لغة) قال مطلع الاسرار الالهية هذا تفسير لمذهب الجمهور المانعين للجمع ولم يقل أحد بالاستحالة العقلية (وقيل فى غير المفرد يصح لغة بدليل القلم أحد اللسانين) فأريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابة لكونه مجازا (والخال أحد الابوين) أريد الاب الحقيقى حقيقة والخال مجازا (وفيه مافيه) لانهما ليسا من صور الجمع بل من صور عموم المجاز فانه أريد فى الاول المبين وفى الثانى الشفيق وأما القول بأن التثنية فى حكم التكرار فلا جمع فى لفظ واحد ففيه مالا يخفى اذ المراد أن المفهوم منها ماهو المفهوم من التكرار وأما المثنى فالاستعمال فيه واحد فيلزم الجمع بخلاف التكرار لان الاستعمال فيه متعدد فلا جمع فى استعمال واحد (والتعميم فى) المعانى (المجازية) بأن يراد أكثر من واحد ويكون مناط الحكم كلا على الاستقلال (قيل على) هذا (الخلاف) فمن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا (وقيل لا خلاف فى منعه كما) لا خلاف (فى جواز عموم المجاز) وهو ارادة معنى مجازى شامل للحقيقى وغيره ومتناول له بما أنه فرد منه (لنا أمر فى المشترك) من لزوم توجه النفس الى نسبتين ملحوظتين تفصيلا عند ارادتهما وقد مر أيضا أنه لا يتم وعدم التمام ههنا أظهر لان الحقيقى لاصالته أسبق من المجازى (وأيضا) لو صح الجمع (يلزم) أحد الاستحالات (كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد وقد اتفق على منعه كلابس ثوب ملكا وعارية) وهذا تنظير للاستحالة لا مناطها فالمناقشة فيه طائحة (أو لا شئ منهما) أى كونه غير حقيقة ومجاز (أو أحدهما) أى كونه اما حقيقة فقط أو مجازا فقط (وكلاهما باطل) أما الاخير فللرجحان من غير مرجح والباقى باجماع أهل العربية والملازمة لانه ان اكتفى فى الحقيقة والمجاز بارادة الموضوع له بحيث يكون مناطا للحكم أو غير الموضوع له فههنا قد أريد استقلالا ومطابقة فيلزم الشق الاول وان اشترط فى الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفى المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد أريد فيما نحن فيه فيلزم الشق الثانى وان اشترط فى أحدهما دون الآخر فالشق الثالث فتأمل فقد تبين المطلوب بأقوم حجة (قيل) انه (مجاز فى المجموع) لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه (قلنا اللفظ) استعمل (للكل) أى كل واحد واحد (ومناط الحكم كل) أى كل واحد واحد واللفظ مستعمل فى كل مطابقة (لا المجموع) أى لا أنه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه و بين الحقيقى واطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر و ينتفى عرفا بانتفائه ألا ترى لا يقال لمجموع السماء والارض سماء أو أرض فان قيل أريد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فرد المفهوم آخر استعمل فيه اللفظ قيل (أما) الارادة (بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه ((فرع)) اختص الموالى فى الوصية لهم) بأن يقول أوصيت لموالى فلان (دون مواليهم) أى لا يدخل موالى الموالى لان المولى المنسوب اليه حقيقة من يكون منتسبا بالذات وأما موالى الموالى فلا ينسب اليه حقيقة فيراد الموالى لكونها حقيقة ولا يراد موالى الموالى والا لزم الجمع (الا أن يكون) الموالى (واحدا فله النصف) والباقى للورثة عنده لانه أوصى لجماعة الموالى وأقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذا المولى واحد استحق النصف والباقى ميراث وانما كان أقلها اثنين (لان الاثنين فما فوقهما جماعة فى الوصية كما فى الميراث) لان كليهما خلافتان بعد الموت فى الملك قال مطلع الاسرار الالهية

ولا

ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقا للاجماع ولكان مذهبه باطلا على القطع لكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه وبحث عن مدارك الادلة فلم يصح عنده دليل على ايجاب الزيادة فرجع الى استصحاب الحال في البراءة الاصلية التي يدل عليها العقل فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الاجماع كما سيأتي معناه ان شاء الله تعالى وهذا تمام الكلام في الاجماع الذي هو الاصل الثالث

﴿الاصل الرابع دليل العقل والاستصحاب﴾ اعلم أن الاحكام السمعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن

لا يظهر لكون أقل الجمع في الوصايا اثنين وجه والقياس على الميراث باطل فانه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجوزا في صورة أن يستعمل في نظيرها في ذلك المعنى ولا فيها أبدا نعم ان تأيد ذلك بالاستعمال فله وجه (وكذا الأبناء مع الحفدة عنده) أي اذا أوصى لابناء فلان يدخل بنوه دون بني بنيه الا أن يكون الابن واحدا فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه (وعندهما يدخلون) أي موالي الموالي وأبناء الابناء حال كونهم (مع) المولى (الواحد) أو الابن الواحد (فهو عموم المجاز) فانه لما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن لا مولى ولا ابن الا واحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالي المولى والحفدة أيضا (دون) موالي الموالي والحفدة (مع الاثنين بالاتفاق) اذ لا قرينة على ارادة المجاز (ثم ينقض) هذا الحكم (أولا بدخول حفدة المستأمن مع بنيه في الامان) اذا قال أمنوني على بني فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة (وأجيب بأنه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن (الاحتياط في الحقن) أي في حقن الدم (أوجب الدخول) في الامان (تبعا لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنو هاشم فعلوا كذا) والأمان مما يثبت بالشبهة لان أمر الدم ليس سهلا (ودخول الاجداد والجدات في الآباء والامهات) اذا قال أمنوني على آبائي وأمهاتي (مختلف فيه) ففي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا وجهوها بأن دخول الحفدة كان تبعا ودخول الاجداد والجدات ان كان فبالتبع وهم أصول خلقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشئ لان الاصالة في الخلقة لا تنافي التبعية في الدخول في أحكام أخر مع أنه قال في الهداية الا مامية الاصل فحينئذ الدخول بالذات لا بالتبع فاذن الأشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهر الرواية ثم ههنا وجه آخر لو كفوا به لكان أسهل هو أن الظاهر أن الرجل لا يؤثر حياة نفسه وأبنائه دون أبناء أبنائه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر أن الاجداد والجدات أيضا يدخلون بالدلالة اللهم الا أن يكونوا مفسدين ذوي رأي فيعلم أن الامام لا يؤمن مثلهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و) ينقض (ثانيا بالحنث بدخوله راكبا ومنتعلا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان) مع أنه ماغير واضعين القدم في الدار الا مجازا (كما) يحنث (لو دخل حافيا) مع أنه واضع حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب بأنه أريد مطلق الدخول فيتناول لعمومه بعض افراد الحقيقة والمجاز (لهجر الحقيقة عرفا الى الدخول مطلقا) والحقيقة المهجورة تترك ويترجح المجاز (حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها) مع أنه واضع حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وعن المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا لا يصح هذا الجواب بل يجاب بأن القرينة دلت على أن المراد المنع من البيت وهو يتم مطلق الدخول لا وضع القدم فقط وأما اذا نوى فعلى ما نوى لانه حقيقة الكلام فتدبر وقد يقال له حقيقتان عرفية الدخول المطلق وهو الاشهر والدخول ماشيا والحقيقة اللغوية لوضع القدم متروكة مهجورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن لعدم شهرتها او شهرة الاولى لا يثبت بدون النية فتأمل فيه (و) ينقض (ثالثا بالحنث بدخول دار بكنها اجارة في حلفه لا يدخل داره) مع أن الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا ويحنث أيضا بدار مسكونة مملوكة له وهو داره حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب بأن الاضافة للاختصاص) المطلق المتحقق أو مجازا بدلالة القرينة على أن الرجل لا يهجر الدار الا للنفرة عن المالك (وهو) أي الاختصاص (يعم السكنى والملك) فحينئذ يتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة أو عموم المجاز فلا جمع واذا أريد مطلق الاختصاص (فيحنث بملك له غير مسكونة) أي بدخوله فيها لانه أيضا اختصاصا به (كقاضيخان) أي كما يقول به الامام فخر الدين قاضيخان (خلافا للسرخسي) الامام شمس الأئمة فانه عنده يتبادر

الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات وانتفاء الاحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استصحاب ذلك الى أن يرد السمع فاذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصريح النبي بنفيها لكن كان وجوبها منتفيا اذ لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الاصلي لان نطقه بالايجاب قاصر على الخمسة فبقي على النفي في حق السادسة وكأن السمع لم يرد وكذلك اذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الاصلي واذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الاصلية واذا أوجب على القادر بقي

الاختصاص بالسكنى سواء كان مع الملك أم لا بقرينة الهجران فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر (و) ينقض (بانه يعتق عبده في اضافته) أي العتق (الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا) مع أنه ليس نهارا حقيقة كما يحنث لو قدم نهارا فيلزم الجمع (وأجيب بأن اليوم شائع في مطلق الوقت) فأريد به ذلك وتحقيق الجواب أن اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويجيء لمطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة أيضا وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا ايراد أصلا وعند الاكثر مجاز فيه وفي الكشف وهو الاصح ترجيحا للمجاز على الاشتراك ثم انه ان وقع ظرفا الفعل ممتد كالركوب والجلوس أي ما يقدر بالمدة عرفا يراد به بياض النهار واذا وقع ظرفا الفعل غير ممتد فلمطلق الوقت فالاعتبار في هذا للظروف دون المضاف اليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف اذن قرينة تعين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد الا الى مطلق الوقت وممتد الا الى بياض النهار وقد يؤيد بأن تقدير في يوجب الاستيعاب وههنا لما كان في مقدرا أوجب استيعابه للظروف فاذا كان ممتدا فيمكن استيعاب النهار اياه فأمكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه للاصالة وأما اذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار اياه فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الاعم من أجزائه وأجزاء الليل والعلاقة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدك أيضا الى أن العبرة لعامله المظروف لا لما أضيف اليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورد المصنف بقوله (أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف) فلا ينفع الشيوع فينبغي أن يحمل على بياض النهار وذلك لان أولوية الحقيقة المستعملة عنده اذا لم تدل قرينة سوى الشهرة على ارادة المجاز وههنا عدم امتداد المظروف قرينة عليها ولا يتوجه أيضا ما أورده الشيخ الهداد وارتكب لدفعه تكلفات من أن الحمل على المجاز لا بد له من قرينة صارفة وههنا جاؤا بنفس الملاءمة فان غير الممتد انما يلائمه مطلق الوقت وذلك لانا بينا أن عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن ارادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه أيضا أن الحقيقة لا تحتاج الى قرينة فلم احتاجوا الى بيانها وذلك لانهم انما يحتاجون الى نفي القرينة الصارفة عنها وأما الحمل عليها فللاصالة فافهم واذ لم يتم هذا الجواب عنده أشار الى جواب آخر وقال (فالاولى) أن يقال (انه) أي اليمين مسوق (للسرور) بقدوم فلان (فلا يختص بالبياض) هذا مختص بهذا المثال وأما اذا قال أنت حر يوم أموت فلا سرور فيه الا أن يقال انما ذكر السرور مثلا لتحققه في خصوص هذا المثال والمراد القرينة الجزئية مطلقا وههنا ارادة القربة قرينة فلا يختص بالنهار فتدبر (و) ينقض (حاصبا بأن لله علي صوم كذا بنية اليمين) سواء كان معه نية النذر أم لا (نذر ويمين حتى وجب القضاء) فدل على كونه نذرا (والكفارة بالمخالفة) فدل على كونه يمينا (خلافا لابي يوسف) مع أن الحقيقة نذر والمجاز يمين (وأجيب بأن تحريم المباح لازم للنذر لما مر أن ايجاب الشيء يقتضي تحريم ضده فأريد اليمين بلازم موجب اللفظ لا به) أي لا باللفظ والنذر أريد به (فلا استعمال) للفظ (فيهما فلا جمع وفيه نظر لان ارادة اليمين) من اللازم (فرع ارادة اللازم والا لتحقق الاخص) أي اليمين (من غير تحقق الاعم) أي مطلق التحريم واذا أريد به اللازم وقد أريد النذر به (فيلزم الجمع) بين الحقيقة والمجاز قطعا (أقول وأيضا ارادة اليمين باللازم لا تنفي المجازية عن الملزوم) وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد (فان اللفظ انما هو له) أي للملزوم (اتفاقا) فارادة اليمين منه ارادة معنى مجازي (نعم لو كفى تصور التحريم لارادة اليمين من غير توسط اللفظ) فلا يكون اللفظ حينئذ مستعملا في اليمين (أو كان مثل شراء القريب) الملزوم للعتق فثبت من غير ارادة من اللفظ ثبوت اللوازم من ثبوت الملزوم (لتم الجواب) وليس الامر كذلك فانه لو لم يشترط توسط اللفظ لكان تصور اليمين وارادته يمينا ولو كان مثل شراء القريب للزم بدون النية أيضا بل مع نفيه فتدبر أحسن التدبر (أقول) في تقرير الجواب عن أصل الايراد (لا يبعد أن يقال الفهم لا يقتضي الارادة والاستعمال) وصيغة

العاجز على ما كان عليه فاذا النظر فى الاحكام إما ان يكون فى اثباتها أو فى نفيها أما اثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه وأما النفى فالعقل قد دل عليه الى أن يرد الدليل السمعى بالمعنى الناقل من النفى الاصلى فانتهض دليلا على أحد الشطرين وهو النفى فان قيل اذا كان العقل دليلا بشرط أن لا يرد سمع فبعد بعثة الرسل ووضع الشرع لا يعلم نفى السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوما ومنتهى ما كم عدم العلم بورود السمع وعدم العلم لا يكون حجة قلنا انتفاء الدليل السمعى قد يعلم وقد يظن فانا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة اذ نعلم أنه لو كان لنقل وانتشر ولما خفى على جميع الامة وهذا علم بعدم الدليل

النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمالها فيه وارادته منها (فعقد القلب بعد فهم اللازم) وهو التحريم (من اللفظ) وهو الصيغة (جعل يمينا فلا يلزم الاستعمال فى اليمين) لانه تصرف فى المعنى اللازم (ولا عدم توسط اللفظ) فان المعنى الذى حصل بالتصرف فيه اليمين فهم من اللفظ التزاما وان لم يستعمل اللفظ فيه (بل صار) اليمين (بعد انضمام النية مثل عتق القريب) لازما للنذر (فافهم) وهذا غير واف أيضا لان التصرف لم يعتبر فى الشرع الا عما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازا كيف لا ولو كان الامر كذلك لكان التحريم المستفاد من التلبية الاحرامية بعد عقد القلب يمينا وكذا التحريم المستفاد من تحريمة الصلاة يكون بعد عقد القلب يمينا وهكذا من المفاسد (وقال) الامام (شمس الائمة أريد اليمين بقوله لله والنذر بعلى فلا جمع) بل لفظان استعملا فى معنييهما (ولا يخفى ما فيه) أما أولا فلانه لا يطرد فيما اذا لم يقل كلمة لله بل على صوم كذا أو أوجبت على نفسى مرضاة لله وما أشبهه مع أن الحكم عام هذا وأما ثانيا فلان اللام للقسم لم يجئ الا فى مقام التعجب نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فلله ما غربت الشمس حتى خرج وأما فى غير هذا فالنحاة يمنعونه ويمكن فيه المناقشة بأن التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الا تهافت فحينئذ له أن يقول لا حجة فى حسبان علماء النحو فان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع نعم لو كان بعيدا بحيث لا ينتقل اليه الذهن لكان للمنع وجه كما فى الاب والابن فتأمل فيه وأما ثالثا فلما فى الحاشية بأنه على هذا يجب أن يكون يمينا عند نفيه لانه اذا قال مثلا هى طالق وأراد أن لا يكون طلاقا فهى باطلة وكذا ههنا لان اللام موجود وهذا ليس بشئ لان دلالة اللام على القسم بالنية لا يستلزم دلالتها مطلقا حتى يكون صريحا كالطلاق بل مدعاه أن اللام معنى مجازيا غير شائع يصح بالنية فافهم فانه دقيق وأجاب صدر الشريعة بأن ارادة النذر بطلت فى صورة الارادتين وبقى ارادة اليمين ولزم كما اذا أراد اليمين وسكت عن النذر والنذر انما يثبت بنفس الصيغة وهذا انما يقتضى العجب عن مثله أما أولا فلانه يلزم عليه ان يثبت مع كل معنى مجازى معنى حقيقى أما المجازى فبالنية والحقيقى بنفس الصيغة وأما ثانيا فلانه لم لا تبطل ارادة اليمين مع كونه معنى مجازيا بل هو أولى بالبطلان من الحقيقى وأما ثالثا فلان الحقيقى انما يثبت فى الصريح اذا لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازى فافهم ويمكن أن يقال قصد اليمين على سبيل الكناية فكأن الناذر أراد النذر لينتقل منه الى اليمين فلا جمع أصلا وان سمى هذا النحو جمعا بطل الكناية وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر فان المعنى الحقيقى فى الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد وفسخ هكذا وقع القيل والقال وههنا لبعض المشايخ من المتأخرين الذى بلغ مبلغ السابقين كلام هو أن النذر نوعان نذر بايجاب شئ فقط ونذر بايجابه بحيث لو لم يؤد المنذور لكان عليه كفارة اليمين فهذا القسم الاخير يلزم فيه أداء المنذور فان أدى فبها والا وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة لنقض العهد المؤكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يمينا لوجود موجب اليمين فيه أيضا فالمراد فى المسئلة من ارادة النذر واليمين ارادة هذا النحو من النذر لانه نذر من وجه ويمين من وجه ومن ارادة اليمين مع السكوت ارادة أن عليه الكفارة ولم ينذر استقلالا لأن هذا واجب عليه فحينئذ لا جمع أصلا وصورة الجمع ليس الا ما نوى فيه اليمين مع نفى النذر يعنى ارادة اليمين من صيغة النذر مجازا فقط مع النية نفى النذر سواء اتفق صراحة أم لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى فان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا يدل عليه من جهة من الشارع قلت ليس هذا ابداء تصرف من عند نفسه بل مأذون فيه لان النذر أيضا عهد كاليمين حتى لو نذر بالمحرم تجب كفارة يمين لعدم امكان الوفاء فيه فاذا أراد تأكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر فى نذر داخل فى عموم وليوفوا نذورهم هذا غاية التتميم لكلامه لكن ليس ينبغى لامثالنا أن يجترئ عليه فانه خلاف لما أطبق المشايخ السابقون عليه وحينئذ النزاع بيننا

وليس هو عدم العلم بالدليل فان عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعلم بعدم الدليل حجة أما الظن فالمجتهد اذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الوتر والاضحية وأمثالهما فرآها ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل لانه ظن استند الى بحث واجتهاد وهو غاية الواجب على المجتهد فان قيل ولم يستحيل أن يكون واجبا ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يبلغنا قلنا أما ايجاب ما لا دليل عليه فمحال لانه تكليف بما لا يطاق ولذلك نفينا الاحكام قبل ورود السمع وأما ان كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليلا في حقنا اذ لا تكليف علينا الا فيما بلغنا فان قيل

وبين أبي يوسف يصير لفظيا وهذا أبعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا ﴿مسئلة﴾ الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده عملا بالاصل) فان الحقيقة أصل فهما أمكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سيأتي أن التخصيص بالعرف عمليا كان أو قوليا يصح وذلك لما سيأتي أن العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وعند الا يتأتى منافاة الا نقول بكونه حقيقة (وعندهما بالعكس) أي المجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة (للتبادر) الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب ولا تعارضه الاصالة لان الاصالة انما تقتضي الحمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قويان فافهم فانه أحق بالقبول (وقيل تساويا) فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل (أقول ينبغي أن يكون النزاع فيما لم يكن مبناه على العرف كالأيمان) لان ما يكون مبناه على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة (ولهذا أفتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا يأكل لحما بأكل لحم آدمي اذا كان الحالف مسلما) مع أن اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي قال مطلع الاسرار لا حاجة الى التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتابي أن الفتوى عليه والا ففيه رواية أخرى في المعتبرات كالهداية وغيرها أنه يحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل أيضا لان مسئلة الفرات والحنطة أيضا في اليمين الذي مبناه على العرف قال الامام فخر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أولى ففي مسئلة أكل الحنطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبراه وعنده لما كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم فرجح الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على أن الخلاف في المجاز المتناول للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا أم لا ثم ان اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالحق ما أشار اليه المصنف أن المبنى للخلاف أنه اعتبر الاصالة وهما التبادر ﴿فرع﴾ لا يشرب من الفرات ولا يأكل الحنطة ولا نية) لشيء من المعنى الحقيقي والمجازي (فعنده انصرف الى الكرع) في الاول (و) الى (عينها) أي عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وهي أسبق (وعندهما الى مائه اغترافا) في الاول أي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف أو بالاواني أو غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اتخذ منه نهرا فلا يحنث بالشرب به أصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف (و) ينصرف عندهما (الى ما يتخذ منها) من الخبز وغيره في الثاني ولا يحنث بما يصير بالعمل جنسا آخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتأمل فيه (وبعضهم فرق بين حنطة معينة وغير معينة) فقالوا في غير المعينة بأن يقول لا آكل حنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ وفي المعينة بأن يقول هذه الحنطة فعلى الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز بل بالعين وعندهما يحنث على كل حال لأن العادة فيه مختلفة (أقول ولك أن تدعي الاشتراك) أي اشتراك المعينة وغير المعينة (في العرف مطلقا) أي في مطلق الاطلاق (وان كان الغالب) في الاستعمال بعض أنحائهما وهو (ما اغترف أو المتخذ فينبغي أن يحنث مطلقا) أي في المعينة وغير المعينة فالفرق تحكم ولا يخفى أنه على هذا يستدرك قوله وان كان الغالب فان قلت يجوز أن يكون متعلقا بقولهما أي العرف مشترك في أكل العين والمتخذ والكرع والاغتراف فينبغي أن يحنث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ لكنه مختل جدا فان المذكور من قول الصاحبين في أصول الامام فخر الاسلام هو هذا كما أشرنا اليه وفي الهداية الاصح أنهما قائلان بعموم المجاز فيحنث مطلقا فحينئذ لا توجه لهذا الايراد علم ما الا أن البعض فهموا أنهما قالا بالحنث بالمتخذ أو الاغتراف دون العين وبالعين عنده فكأن المصنف نقل أولا هذا القول ثم اعترض فصحح الحنث مطلقا هذا وقد

فيقدر

فيقدر كل عامى أن ينفى مستندا الى أنه لم يبلغه الدليل قلنا هذا انما يجوز للباحث المجتهد المطلع على مدارك الادلة القادر على الاستقصاء كالذى يقدر على التردد فى بيته لطلب متاع اذا فتش وبالغ أمكنه أن يقطع بنفى المتاع أو يدعى غلبة الظن أما الاعمى الذى لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه فليس له أن يدعى نفى المتاع من البيت فان قيل وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه قلنا يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه يصح ثلاثة منها الاول ما ذكرناه والثانى استصحاب العموم الى أن يرد تخصيص واستصحاب النص الى أن يرد نسخ أما العموم فهو دليل عند القائلين به وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد

ظهر لك من هذا القيل والقال أن الأشبه ما قالا والامام أيضا غير مستمر على هذا الاصل والله أعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون

(مسئلة * الحقيقة تترك لتعذرها عقلا) كأنت ابنى لأكبر سنا وهذا القسم لا يكاد يوجد عندهما (أو) لتعذرها (عادة) وان جاز عقلا (كلا يأكل من هذا القدر) فانه محال فى العادة (فلما يحلها) أى فينعقد لما يحل القدر والأظهر [illegible] (أو) تترك (لتعسرها) وان لم يكن متعذرا (كمن الشجرة) أى لا يأكل منها فان أكل عين الشجرة متعسر وان أمكن (ف)يحنث (لما يخرج) منه (مأكولا) كالثمر والشيرج وان لم يؤكل شئ منه فعلى ثمنه (أو) تترك (لهجرها عادة وان سهل كمن الدقيق) أى لا يأكل منه (فلما) الدقيق متخذ (له) أى لأجله كالخبز وغيره ولو تكلف وأكل عين الدقيق فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال الامام فخر الاسلام الاول أشبه ثم ان فخر الاسلام أدرج هذه الامثلة فى المتعذر فلعله أخذ معنى أعم من التعسر ونحوه ومثل الهجر بنحو لا يضع قدمه فى دار فلان واذا كان الهجر للعادة (فيتغير الحكم بتغيرها) وهو ظاهر (أو) لهجرها (شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عرفا) فان المسلم ليس عرفه الا ما أخذه من الشرع (فلا يحنث بالزنا فى حلفه لا ينكح أجنبية) [illegible] النكاح على العقد دون الوطء الذى وضع له فى اللغة لانه هجر شرعا (الا بنية) لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف (وقد يتعذران) أى الحقيقة والمجاز (فيلغو كبنتى لزوجته الثابت نسبها) أما تعذر الحقيقة فظاهر وأما تعذر المجاز (فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح) وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد مناف النكاح بخلاف الثانى فانه حادث وأثر من آثاره وأما التحريم المؤبد فليس اثباته فى وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظهارا لان كونه تشبيها لا ينبغى أن يقال به فانا نعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعارة أو تجوز فى الاسناد والاول قد بطل والثانى لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لعدم الاتحاد فيه بين البنت والزوجة فغاية ما لزم منه التحريم المؤبد وهو ليس فى وسعه بخلاف ما قلنا فى هذا ابنى فان الاعتاق من حين الملك فى وسعه فتأمل فيه وأما علماء البيان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقدير أداته كيف وهم يقولون انه تشبيه بليغ واذا كانت الاداة مقدرة والمقدر كالمذكور فلا فرق اذن بينه وبين ما ذكر فيه الاداة وأيضا ليس الاعراب بافيا فأى قرينة على التقدير وهؤلاء ذو اليد الطولى فى العلوم الادبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر ينزل الشعر الى [illegible] بل مرادهم أن ههنا مجازا عقليا فاسناد الاسد مثلا الى زيد وادعاء أنه هو هو غلو فى التشبيه الذى اعتبر فى الذهن لا ان التشبيه مدلول الكلام فتأمل فيه ولا نريد باللغو أنه لا يصح له معنى من المعانى حتى يرد عليه أنه لا يلزم من بطلان التجوز فى الطلاق ونحوه بطلان تجوزات أخر فانه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها بل نريد أنه ليس له معنى يترتب عليه حكم شرعى ثم ان الكلام لا يخلو عن شئ فانه لم لا يجوز أن يراد به الطلاق بجامع الشركة فى نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة ألا ترى أن الاسد فى البليد من صنف وفى الحمار من صنف آخر مع أنه متجوز له وان تتبعت موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس [illegible] في الجامع من جميع الوجوه وفى التعبير به نوع قصد الى المبالغة فينبغى أن يقع طلاقا بائنا [illegible] أن تقول أيضا ان نوى بهذا التحريم المؤبد يجب أن يكون عينا لا قصد به التحريم مطلقا فهو يمين كما فى تحريم الامة وان نوى تحريم الحلال من هذا والله سبحانه عليم بأحكامه قال المصنف (أقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطء اللازم لوجب الايقاع) المفهوم بداله (كاليمين) المنوى (من) لازم موجب (النذر هل يقع أم لا) يقع (فافهم) فانه ان كفى هذه الارادة للوقوع فالطلاق لازم ههنا والا فلا يتم كلامكم هناك وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هناك أيضا (مسئلة * لا خلاف فى أن الحقيقة الشرعية التى

نسخ كما دل العقل على البراءة الاصلية بشرط أن لا يرد سمع مغير الثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان العقد المملك وكشغل الذمة عند جريان اتلاف أو التزام فان هذا وان لم يكن حكما أصليا فهو حكم شرعى دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا ولولا دلالة الشرع على دوامه الى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه فالاستصحاب ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كما دل على البراءة العقل وعلى الشغل السمع وعلى الملك الشرعى ومن هذا القبيل الحكم بتكرر اللزوم والوجوب اذا تكررت أسبابها كتكرر شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الاقارب عند تكرر

وضعها أهل الشرع كالفقهاء وعلماء الاصول ولا فى أن الالفاظ الشرعية لا تحتاج الى القرينة فى افادة المعانى الشرعية وانما الخلاف فى أن هذه الدلالة لاجل وضع الشارع أو بالاشتهار بين أهل الشرع من المسلمين فاختار المصنف الاول وقال (الحقيقة الشرعية بأن نقلها الشارع) من المعانى اللغوية الى الشرعية لمناسبة (وهو الظاهر أو وضع) الشارع اياها (ابتداء) على ارتجال (واقعة عند الجمهور) والمذكور فى المنهاج والمحصول عند المعتزلة (وقال) القاضى أبو بكر (الباقلانى) من الشافعية (و) القاضى أبو زيد (الدبوسى) منا (و) الامام فخر الاسلام (البزدوى) من كبار مشايخنا ومن فى طبقته كشمس الائمة والامام صدر الاسلام (و) القاضى (البيضاوى) من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعانى الشرعية غير واقعة والمستعمل فى المعانى الشرعية (مجاز اشتهر) وقد ينسب الى القاضى الباقلانى تارة أنها حقائق لغوية فى المعانى الشرعية وتارة أنها مستعملة فى المعانى اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بأنها مستعملة فى المعانى الشرعية وهذا الذى ذو اليد الطولى فى العلوم كيف يتفوه بهذا قال المصنف تبعا للشارح المختصر (والحق أنه لا ثالث) لهذه المذاهب ولعل القاضى لم ينص عليه والا فلا يصح هذا القول (فى كلام الشارع) ان وردت هذه الالفاظ الشرعية (قبل الاشتهار عند عدم القرينة) لشئ منهما (على أيهما يحمل) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعى وعند منكرها يحمل على اللغوى وهذا فائدة الخلاف (لنا الاستعمال بلا قرينة) فى الشرعى متحقق وهو أمارة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر (و) لنا أيضا (فهم الصحابة) الشرعى (كذلك) أى بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا فى غاية الخفاء (و) لنا أيضا (عدم صحة النفى) أى نفى مسمى الالفاظ الشرعية من المعانى الشرعية (فى اصطلاح التخاطب) وهو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلاة وعدم صحة النفى علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار وفى خطاب الشارع دون المتشرعة (و) لنا أيضا (الاستمرار) للشارع (على) المعنى (الثانى) الشرعى (مع ترك الاول) اللغوى (الا بدليل) كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا فى الحقيقة (وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على أن الصلاة مثلا للركعات) واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها فى الركعات (فاندفع ما فى التحرير أنه لا يتم لجواز القطع) فيه (بالشهرة) بين كافة المسلمين وهجر اللغوى (أو) القطع (بوضع أهل الشرع) ثم ان الاستدلال بالاستمرار لا يغاير كثيرا الاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا أيضا لا تخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع (والقول) فى الجواب عن هذا الدليل (بانها باقية على اللغة) وهو الدعاء (والزيادات) من القيام والركوع وغيرهما من الاركان (شروط شرعا) لاعتبار الدعاء (مع أنها لا تعم كالزكاة) أى لا تعم مثل الزكاة (فانها لغة النماء وشرعا التمليك المخصوص) لمال مخصوص فهنالك تثبت حقيقة شرعية من غير تأت لهذا العذر والمناقشة فيه بأنها لغة للتطهير أيضا فهو التطهير للقلب والتمليك المخصوص شرط له أو وسيلة اليه لا تضر كثيرا فانها بعد التمام مناقشة فى المثال (رد بأنه) أى هذا القول (يستلزم عدم سقوط الصلاة بلا دعاء) لان المفروض على هذا القول الدعاء بالذات والاركان لاجله (و) الحال أن الدعاء (ليس بفرض كما فى الاخرس) بالاتفاق وللمناقش أن يقول ان القراءة فرض عندكم فيلزم منه أن لا يتأدى بلا قراءة مع أن الأخرس يتأدى منه وان اعتذر أنه أقيم بدله تحريك اللسان للعذر فلهذا القائل أيضا يتأتى هذا العذر ثم يتم الاستدلال بهذا الخصوم من الحنفية فان لهم أن يقولوا يلزم على هذا أن لا تصح صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه تصح ولا يتأتى من الشافعية هذا القول فان الفاتحة عندهم فرض وفيها دعاء والحق فى الرد أن هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الاركان وأحاديث بيان الصلاة أيضا محكمات فيه فان قلت النية شرط فى الصلاة وهى دعاء نفسى

الحاجات اذافهم انتصاب هذه المعانى أسبابا لهذه الاحكام من أدلة الشرع اما بمجرد العموم عند القائلين به أو بالعموم وجملة من القرائن عند الجميع وتلك القرائن تكريرات وتأكيدات وأمارات عرف جملة الشريعة قصد الشارع الى نصبها أسبابا اذا لم يمنع مانع فلولا دلالة الدليل على كونها أسبابا لم يجز استصحابها فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلى أو شرعى وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد فى البحث والطلب الرابع استصحاب الاجماع فى محل الخلاف وهو غير صحيح ولنرسم فيه وفى افتقار النافى الى دليل مسئلتين ((مسئلة))

أجاب بقوله (والنية لاتستلزم الدعاء القلبى حتى يكون كلا ما نفسيا) وأيضا النية خارجة عن الصلاة متقدمة عليها فلا يكفى كونها دعاء الا أن يوجبوا دعاء نفسيا على الأخرس بعد النية وفيه مافيه (ومنع كون صلاته صلاة شرعا) بل عبادة أخرى أقيمت مقام الصلاة كالفدية أقيمت مقام الصوم للعذر (كما قيل) فى حواشى ميرزاجان (يستلزم أن لا يكون) الاخرس (مكلفا بالصلاة) وهو باطل فان قلت لهم أن يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية (قالوا ونقلها) الشارع (لفهمها الصحابة) رضوان الله عليهم أجمعين (فان الفهم شرط التكليف) وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فهموا (فنقل الينا بالتواتر ولم يوجد) الآحاد فضلا عن التواتر (قلنا التفهيم مشترك) بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات فما هو جوابكم فهو جوابنا (على أنه حصل) الفهم (بالبيان النبوى وقد نقل متواتر المعنى) وان لم يكن متواتر اللفظ (مع أنه قد يحصل) البيان (من غير تصريح كما للاطفال) فليجز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذى يظهر من تتبع كلام المحققين أن فى نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله أنه لو كان النقل الشرعى متحققا لفهم الصحابة أولا أنها وضعت لهذه المعانى فان الفهم شرط التكليف وفهم المعانى الوضعية لا يكون الا بعد العلم بالوضع وأيضا انهم ماهرون بوجوه الدلالات ولو كانوا علموا أنها منقولات بوضع الشارع لنقل الينا نقلا متواترا كما فى أوضاع اللغات لتوفر الدواعى الى نقله ولم ينقل آحادا فضلا عن التواتر فحينئذ لا يرد الاول فانه غير مشترك الالزام اذ على المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقلها الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثانى فانه لم يبين النبى صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعانى ولم ينقل هذا آحادا فضلا عن التواتر وأما الثالث فله نحو ورود اذ يجوز أن يكونوا علموا بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والتصريح ليس ضروريا لكن الامر غير خاف على ذى كياسة فانه ما علم بهذا النحو أيضا كما هدانا اليه مطلع الاسرار الالهية ومما ينبه عليه أنه لو كان كذلك لصرح به أحد ولو فى وقت كما صرحوا ببعض أوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا أمارة ظنية فضلا عن القاطع فلا يليق بحال مسلم أن يجترئ على الله بما لا يعلم (وأما قولهم) فى نفى النقل الشرعى لو كان حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب و (لكان القرآن غير عربى) لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا (فتقدم الجواب عنه) فى مسئلة المعرب ثم (قالت المعتزلة سموا قسما) من الحقيقة الشرعية (حقيقة دينية وهو ما دل على أصول الدين كالايمان والمؤمن دون الصلاة والمصلى ولا مشاحة) فى الاصطلاح قال فى الحاشية لا مشاحة معهم فى مجرد التسمية لكن ادعوا أنها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بأن الايمان يعتبر فيه الاعمال ومحله الكلام ((مسئلة)) المجاز (يصح شرعا) فى الالفاظ الشرعية (لعدم وجوب النقل) فى التجوز خصوص الالفاظ بل يكفى معرفة أنواع العلاقات وههنا هذه الانواع متحققة فيصح التجوز فيها أيضا فان قلت كيف يصح التجوز فيها عند أتباع الامام فخر الاسلام مع أنه لا بد له من معنى وضعى وههنا ليست المعانى الشرعية وضعية لها قلت هب أنها ليست وضعية لها بوضع الشارع وأما بوضع المتشرعة فهى وضعية ثم انه بعد الشهرة بلغت فى استعمال المسلمين من أهل اللسان الى أنها تفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيها فيصح التجوز (قالوا الكفالة بشرط البراءة) أى براءة الاصيل عن الدين (حوالة) وهذا الشرط قرينة عليه (والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة) بقرينة هذا الشرط (لاشتراكهما) أى الكفالة والحوالة (فى افادة ولاية المطالبة) من الكفيل والمحتال عليه فتصح الاستعارة من الطرفين كما فى الغرة والصبح (والشراء) يتجوز (فى الملك وبالعكس) لعلاقة السببية والمسببية وانما جاز من الطرفين (لتكرار الافتقار) من الطرفين فان الملك حكم الشراء (قالوا الاحكام علل مآلية)

لا حجة في استصحاب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء ومثاله المتيمم اذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لان الاجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلاة الى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا للصلاة وهذا فاسد لان هذا المستصحب لا يخلو اما أن يقر بأنه لم يقم دليلا في المسئلة لكن قال أنا ناف ولا دليل على النافي واما أن يظن أنه أقام دليلا فان أقر بأنه لم يدل فسنبين وجوب الدليل على النافي وان ظن أنه أقام دليلا فقد أخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه

أي غائية فانها فائدة وضع الاسباب فله نوع علية الشراء وله افتقار والشراء سبب للملك (والاسباب العلل الآلية) فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيهما من الطرفين (فلو عنى بالشراء الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء) لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفيه فلا يقبله غير العليم الخبير (وفي عكسه) أي اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي (يعتق قضاء) لانه ليس فيه ترفيه (وديانة) لان العليم مجازى على حسب النية (والوجه) في هذه المسئلة (أن الملك يستدعي الاجتماع عرفا) حتى لو ملك شقصا من الدار فزال عن الملك فملك شقصا شقصا حتى الكل لا يقال له انه ملك الدار (دون الشراء) فانه لا يستدعي الاجتماع ففي الاول لو لم يعن شيأ أو عنى معناه حنث لانه وجد شرطه الظاهري أو المنوي أيضا واذا نوى الملك لم يحنث لانه ما وجد الشرط وهو التملك جملة وفي الثاني لو لم يعن أو عنى ظاهره ما حنث لانه لم يوجد الشرط وهو التملك جملة واذا عنى الشراء حنث لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع (ويصح) تجوز (السبب للمسبب) فيما لا تكرر للافتقار (فيصح العتق للطلاق) فان العتق ازالة ملك الرقبة وهي سبب لازالة ملك المتعة كما في الامة (و) يصح (البيع والهبة للنكاح) فانهما لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى (فيهما) أي في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في التجوز من السبب الى المسبب بل لأن هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لك ونحن نقول ان الخلوص راجع الى نفي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالمعنى والله أعلم انا أحللنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي أي من غير بدل وأراد النبي أن يستنكحها حال كون الواهبة خالصة لك أيها النبي فانها لغيرك لا تحل من غير بدل أو راجعة الى مطلق أزواجه المطهرات أي أحللنا أزواجك حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين فان من أمهاتهم لا تحل لهم وأما تخصيص المجاز لشأن النبي كما يقوله الشافعي رضي الله عنه فما لا وجه له فتدبر ثم ان كون هذه الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان سببان لملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب لملك المتعة وليس أحدهما سببا للآخر بل هما سببا شيء واحد فان النكاح سبب لملك المتعة والبيع والهبة أيضا سبباه الا أن النكاح بالذات وهما بالعرض وكذلك الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك يوجب العتق والتطليق تصرف من الزوج في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة فليس أحدهما سببا للآخر فهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على المسبب فلا مخلص الا أن تعمم السببية بأن يكون سببا له أو سببا لما وضع ذلك الشيء له فالبيع والهبة سببان لما وضع النكاح له وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة هذا ويمكن أن تجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة النكاح اياهما في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس أي استعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة المفاد بهما هذا والطلاق أيضا مشابه للعتق في ازالة ملك المتعة وأما العكس فسيجيء حاله مشروحا ان شاء الله تعالى (ولا يتجوز المسبب) المحض الغير العلة (عن السبب عند الحنفية خلافا له فصح عنده الطلاق للعتق دونهم) أي دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك (لهم أن المجوز) لصحة التجوز (الاعتبار نوعا) أي علاقة اعتبر نوعها من الواضع (ولم يثبت) نوع التجوز (بالفرع عن الاصل بل) ثبت التجوز (بالاصل عن الفرع) فلا يصح بالمسبب الذي هو الفرع عن الاصل (اذ لم يجيزوا المطر للسماء بل) جوزوا (العكس) أي السماء للمطر (الا أن يختص) المسبب (بالسبب) أي يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لا بمعنى أنه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى اني أراني أعصر خمرا لأن الخمر مسبب غير مختص بالعنب على أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤل (فحينئذ) يصير المسبب (كالمعلول يجوز) فيه

فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ الشارع أو اجماع فان كان لفظا فلابد من بيان ذلك اللفظ فلعله يدل على دوامها عند العدم لا عند الوجود فان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعا كان ذلك تمسكا بعموم عند القائلين به فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان ذلك باجماع فالاجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم أما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا اجماع مع الخلاف ولو كان الاجماع شاملا لحال الوجود لكان المخالف خارقا للاجماع كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الفجر خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الماء فاذا وجد

التجوز (من الطرفين) من المسبب للسبب وبالعكس (كالنبت للغيث وبالعكس) ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا بل لا يساوون عدم ثبوت هذا النوع ويتهمون الاستقراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتجويز العكس لا يصلح حجة لجواز أن يكون هنالك مانع آخر والمثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا ولنتكلم في فرعية مسئلة الاعتاق فاعلم أن تفريعهم عدم صحة تجويز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة السببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى فانه يجوز أن يكون استعارة لاشتراكهما في كونهما ازالتين للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل والجواب عنه من وجهين الاول ما أفاده الامام فخر الاسلام أنه لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف كيف والا لصح السماء للارض والاسد للثعلب لاجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية بل لابد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس ههنا فان الاعتاق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازالة القيد ولا اتصال بينهما فلا تصح الاستعارة وما عن الامام أن الاعتاق ازالة الملك حتى يتجزأ بتجزئ الملك فالمراد منه أن التصرف الصادر منه هذا لا أن الاعتاق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع اللغوية ويرد عليه أنا لا نسلم أن لابد للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لابد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في أوصاف كاللزوم وعدم تأثير الهزل وافادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي أن تصح الاستعارة بينهما وتلوح آثار رضا مطلع الاسرار الالهية بهذا وجوابه أن مراد هذا الحبر أن لابد لها من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع لا في أي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة مبناها على المشاركة في أخص الاوصاف المشتهرة بحيث يصح الانتقال وهذا الوصف ههنا أي في الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها فيعتبر الاشتراك فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لأجله اذ بالاعتاق تحدث قوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فأين هذا من ذلك هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا واعترض في التلويح بأنا لا نسلم أن الاعتاق اثبات القوة بل هو ازالة الملك ومن ادعى فعليه البيان ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراعى في المنقول بل نقول لا نقل ههنا فان الاعتاق في اللغة لازالة الملك لا غير وأما اثبات القوة فلا يفهمه الا الأفراد من الفقهاء ومعنى الاعتاق يفهمه كل أحد هذا قال مطلع الاسرار الالهية ناقلا عن جدي المولى الشهيد قطب الملة والدين انه لا نقل بل في اللغة الاعتاق لاثبات القوة فان كل أحد يعلم ويتكلم بأن الرقيق ضعيف والعتيق قوي والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله ان اثبات القوة لا يعرفه الا الآحاد من الفقهاء والدليل على كونه موضوعا بازاء هذا المعنى أن العتيق في اللغة القوي والعتق القوة فاذا جعل أفعالا يكون اثبات القوة فان معنى المجرد محفوظ في أبواب المزيد ومن ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدمه لانه خلاف الاصل وكذا الاخلاص عن البيان لمن ادعى أنه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر أيضا عدمه والا لزم الاشتراك هذا ثم بقي كلام أورده صدر الشريعة وهو أنا نجعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا للاعتاق فينبغي أن يقع العتاق وأجيب بأن الاعتاق تصرف شرعي لابد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازا وازالة الملك يدل عليه مجازا اطلاقا للسبب على المسبب وأما الطلاق المستعار لازالة الملك فلا يدل على الاعتاق أصلا وأورد أنه يجوز أن يقع العتاق بالدلالة الالتزامية وأجيب بأن ازالة الملك ليس ملزوما للعتاق فانه يكون بالبيع واذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لابد من صيغة الاعتاق وليس ههنا الا اذا قصد بازالة الملك العتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار الالهية بأن ازالة الملك لا الى مالك ملزوم العتاق وأما قوله لا ملك لي اخبار عن عدم ملكه فان وجد مالك آخر فله والا كان حر الاصل بخلاف ما نحن فيه وأيضا ارادة الاعتاق من الازالة لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز أن يكون على طريق الكناية البيانية هذا الوجه الثاني أن استعارة القوي للضعيف صحيحة

فلا اجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فأما أن يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما أن العقل دل على البراءة الاصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وههنا انعقد الاجماع بشرط العدم وانتفى الاجماع عند الوجود أيضا فهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يضاد نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف اذ قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من

دون العكس فلا يقال للاسد زيد بل بالعكس وههنا الاعتاق أقوى في ازالة الملك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق وأورد صاحب التلويح بأن الاعتاق قاصر في ازالة الملك لانه يبقى أثره من الولاء وأيضا ليس ضروريا في التشبيه كونه أقوى وجوابه أن الاعتاق يجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالملك فله تأثير قوي في الازالة من الطلاق فانه لا يزيل ضعف الملك أصلا بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف فازالته ازالة ضعيفة والولاء ليس أثر الملك بل لحمة كلحمة النسب ومن ضروريات العربية أن الاستعارة للمبالغة وهو في استعمال الاشد في الاضعف دون العكس هذا والله أعلم بأحكامه ﴿مسئلة * قال الامام﴾ الرازي (المجاز انما يكون في اسم الجنس) فقط (وأما الفعل والمشتق فيوجد فيهما بالتبعية) أي بتبعية المشتق منه (وأما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما) أصلا لا بالذات ولا بالتبع (وقيل بوجوده في الحرف أيضا بالتبعية) أي بتبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي كما يقال الباء للالصاق فالمجاز يقع أولا وبالذات في الالصاق وبتبعيته في الباء (وهو الحق) فان الاستقراء شهد بأن في الحرف مجازا كما سيظهر ان شاء الله تعالى (وقال) الامام حجة الاسلام (في المستصفى قد يدخل المجاز في الاعلام أيضا) اذا وجد علاقة مصححة للانتقال (وهو الحق تقول هذا سيبويه) استعير للمتبحر في النحو (ولكل فرعون موسى) أي لكل مبطل محق هذا ﴿مسئلة * كل منهما﴾ أي الحقيقة والمجاز (باعتبار تبادر المراد وعدمه ينقسم الى صريح) وهو ما ظهر المراد منه (وحكمه ثبوت الحكم) الذي جعل الصريح سببا له (بعين الكلام) من غير توقف على النية (كصيغ العقود) التي لا يعتبر فيها الرضا (والفسوخ) كأنت طالق وأنت حر والضمير فيه وان كان كناية على ما قالوا لكن الطلاق صريح في معناه المراد والحق أن الضمير المقرون بالقرينة صريح أيضا (ومنه المشترك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف) الذي هجرت حقيقته والمجاز المقرون مع القرينة كهذا ابني (و) ينقسم (الى كناية) وهي ما استتر المراد منه (فلا يثبت الحكم) فيها (الا بنية أو قرينة) دالة على تعيين المراد (ومنه أقسام الخفاء) من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه (والمجاز الغير المشتهر) الخفي القرينة (وههنا فوائد الاولى قالوا لو جرى على لسانه غلطا أنت طالق) عند ارادة التسبيح أو غيره (يقع الطلاق) ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانة وقضاء (ولو أراد الطلاق من وثاق) وهو المعنى الاصلي (فهي زوجته ديانة) ولا يقع الطلاق الا قضاء لانه حاكم بالظاهر لا بالسرائر قال الشيخ ابن الهمام (والحق في الكل) أي الخطا وارادة الطلاق عن الوثاق (الوقوع قضاء فقط) لا ديانة (ألا ترى) أنه (لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم) دون السبب فان الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم (فبالسبب أولى) أي فعدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى كما في الغالط هذا وفيه شائبة من الخفاء فانه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو فانه مع فارق لأن المراضاة في البيع شرط و يتخلف حكمه عن السبب و يقبل الانفساخ بخلاف الطلاق فحينئذ للقائل أن يقول فقدان الرضا علة عدم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه (و) ألا ترى انه (لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله) فكذا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها نزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله رواه البخاري ولعل القائل بوقوع طلاق الغالط يلتزم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد ولا يبعد فيه أيضا فانه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومشايخنا يؤولون اللغو باليمين على الماضي بظن الصدق وهو أيضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف هذا (وكيف يقع طلاق الخاطئ) (ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير) في عدم القصد واذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطئ وهذا القياس جيد (نعم لا يصدقه غير العليم الخبير) بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطا (وهو القاضي عملا بالظاهر)

الليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شمول الصيغة لكني أخصصه بدليل فعليه الدليل وههنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف اذ يستحيل الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه الدقيقة لا بد من التنبه لها . فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف قلنا هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما لم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل فان قيل

لوجود العقل والادراك فيقع قضاء (ولا يرد الحديث ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة) رواه الترمذي فانه يدل على أن لا اعتبار للقصد في هذه العقود أصلا وعدم الورود (لان الهازل راض بالسبب) وايقاعه (لا بالحكم) فالذي يدل عليه الحديث أن لا اعتبار القصد في الحكم (والغالط غير راض بشيء منهما) فلا يكون في حكمه هذا * الفائدة (الثانية قبل هذه الالفاظ) أي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ (أسباب خارجية) للاحكام (على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما يقصد وقوع) الحكم (المقصود بالانشاء منها بطريق قصد أثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي) لا بطريق أن يقصد معانيها المؤثرة في الاحكام (فهذه الالفاظ ليس لها معنى) يعتبر عند الايقاع (بل أنفسها معان خارجية يمكن أن يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها) قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره واني لاظنه بعيدا عن مثله والله أعلم بالصواب اه (أقول ذلك شيء عجاب فانه حينئذ كيف يصح التجوز عنها) فانه لما لم يكن لها معنى فمن أي شيء يتجوز الى شيء (وكيف تتصف) هذه الالفاظ (بالحقيقة) لانها من الالفاظ الدالة (وكيف يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز مع أنهم يلزمونه في مواضع ويستخلصون عنه (وكيف يقبل التعليق) فانه من خصائص المعاني (وكيف يصدق ديانة) اذا أريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهر حتى يراد خلافه (الى غير ذلك من المفاسد بل الحق أن الاعتبار للمعنى أولا وبالذات) في سببية الحكم (وهو الكلام النفسي ثم لخفائه أدير الحكم على دليله) وهو اللفظ (وجودا وعدما) فان الامر الخفي لا يبنى عليه الحكم لتعذر (كرخصة السفر والمناط) للرخصة (حقيقة هو المشقة) لكنها لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر خفي أدير الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه أو منتف كالاقارير فانها لا تلزم الاحكام بل تدل على المصداق وهو متحقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب لحكم خارجي لولا تلك الالفاظ لم يكن هنالك والمولى المحقق لا ينكر اعتبار المعاني رأسا بل مقصوده قدس سره أن هذه الالفاظ من القبيلة الثانية وانها بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها أسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لا أن شأنها شأن الاخبارات وليس لها معان متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي أنفسها معان يمكن أن يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا افادة معان ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه الالفاظ أنفسها من حيث هي أصوات أسباب كيف وحينئذ يلزم وقوع طلاق المعتوه عنده ولم يقل هو به وهذا كلام متين غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ كما ستجيء اخبارات فهي انما تدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطليق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا فحال هذه الصيغ وحال الاقارير سواء في عدم كون شيء منها أسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشاآت الا أن يقال هب أن الامر كذلك ان شاء لكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها بهذه العقود مدلولا لهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحققه الا بهذه الصيغ فأقيمت هذه الصيغ مقامها فالاثر الحاصل به حاصل بها فقيل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف الاقارير فانها انما تدل على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد أن يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الاعتاق لاثبات القوة مثل سببية سبب خارجي للاثر الخارجي فيمكن أن يراد به أن ألفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها الهزل والاكراه ولا يشترط فيها الرضا سببيتها كسببية أسباب خارجية لآثارها الخارجية وذلك لان بوقوع طلاق الهازل والخاطئ عرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد الى المعنى كما في البيع وأنه أقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فتؤثر آثارها الخارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى المعاني الا فيما اذا لم تعتبر السببية من أنفسها كما اذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى

فالدليل الدال على صحة الشروع دال على دوامه الى أن يقوم دليل على انقطاعه قلنا فلينظر فى ذلك الدليل أهو عموم أو نص يتناول حالة الوجود أم لا فان كان هو الاجماع فالاجماع مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان قيل بم تنكرون على من يقول الاصل أن كل ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل فى نفسه بل الثبوت هو الذى يحتاج الى الدليل كما أنه اذا ثبت موت زيد وثبت بناء دار أو بلد كان دوامه بنفسه لا بسبب قلنا هذا وهم باطل لان كل ما ثبت جاز أن يدوم وأن

موجود اعتبر سببيته وأنيط الحكم به بل هى معان يمكن التعبير عنها هذا وبعد لا يخلو عن قلق والله أعلم بمراد عبيده الكرام الفائدة (الثالثة كنايات الطلاق نحو أنت بائن وغيره بوائن عندنا) لا يملك الزوج الرجوع اليها الا بنكاح جديد الا أن يراد الابانة الغليظة بايقاع الثلاث فحينئذ لا يملك النكاح الجديد (الا اعتدى بالنص) فان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفى حكم هذا اللفظ استبرئى رحمك وأنت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية ان الاحاديث الصحاح المروية فى كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها وانما أراد التطليق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لام المؤمنين عائشة وندمت لاجل أن تحشر فى زمرة الازواج فأمسك عن طلاقها وفصل الاحاديث ومن شاء فليرجع اليه الا أن يراد بالطلاق الابانة بايقاع الثلاث فى الاحاديث المروية فى كتب الحديث وهو بعيد هذا ثم انه لا يحتاج فى اثبات كونها رجعيات الى تعب كثير فان اعتدى وأمثالها لا تدل على البينونة أصلا فلا تكون مثبتة اياها (و) كنايات الطلاق (رواجع) يصح للزوج الرجوع اليها من غير تجديد نكاح (عند الشافعى لان المراد) من هذه الالفاظ (اذا تعين صار كالصريح) فى افادة الطلاق وفى الصريح تقع رجعية فكذا هنا (لنا أن البينونة باقية على معناها) لا أنها صارت بمعنى الطلاق (والاستتار) فى المراد (باعتبار التعلق) أى تعلق البينونة بأى شئ (فلا يعلم أبائن من الخير أو من النكاح) فصارت كناية من هذا الوجه (فاذا تعين بالنية) فى المتعلق أنه النكاح (عمل بحقيقة اللفظ) وهو البينونة عن النكاح (فيقع البائن) ولا نسلم أنها بعد تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيد المعناه هذا ولمطلع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو أن الطلاق كما قدم عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات انما تقع على حسب ما اعتبره الشارع ألا ترى أنه لا يقع ألف طلاق وكذا طلاق بائن لا تحل الا بعد التحليل من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة بقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان وهو مجرد رفع قيد النكاح بأى لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق بأى لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقيبه بالرجعة وما كان دون الثلاث وحينئذ لا يخفى ما فى الاستدلال فان غاية ما لزم أن مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم ولا يلزم منه الوقوع لذلك أى على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الا بعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هدانا اليه الكريمة وكان قدس سره يبالغ فيه وقد سمعت مكررا من لسانه الشريف أن الطلاق البائن الخفيف ليس بشئ عندى سوى ما أبدل به المال هذا وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور فى أمثال هذه المعارف يبرز ما تعلق بالخاطر أن حاصل الكريمة أن الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة وحكمه الامساك بالمعروف بالرجعة أو التسريح باحسان بتركه أو بالطلقة الثالثة على الاختلاف وعدم حل الاخذ الا عند النشوز ولو لم يقيد الطلاق بالمشروع لا نحصر الطلقات فى التكرر ولم يقع الاثنان أو الثلاث دفعة والمراد بالتكرر أن يكون فى طهرين كما بين فى الحديث وحينئذ نقول لا يلزم تعقب الرجعة الا فى الطلاق المسنون فانه طلاق واحد رجعى بالاتفاق وانما الكلام فى أنه هل يقع طلاق بائن عند الايقاع وان كان غير مشروع فلم يلزم ثم انه لا بد من التخصيص أيضا بما لم يكن على مال فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص نعم بقى مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النحو من التصرفات فأقول وبالله التوفيق ان الله تعالى أباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة فى الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما بين فى أصول الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وسيجئ فقد علم أن فى ملك الزوج طلاقا موجبا للفرقة فى الحال يصح أخذ المال عليه واذا كان فى يده ذلك بالعوض فكذلك يكون فى يده من غير عوض بل أولى لان رد المعطى نوع دناءة هذا ما عندى والله تعالى أعلم بأحكامه الفائدة (الرابعة قالوا كنايات الطلاق مجاز) لاجل دفع ما أورد الشافعى رحمه الله أنها لما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات (فقيل) فى تحقيقه انها ليست كناية حقيقة (لانها عوامل بحقائقها) فلا تكون كناية (وفيه أنه لا تنافى) بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كنايات فانها تكون

لا

لايدوم فلابدلدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولادليل العادة على أن من مات لايحيا والدار اذا بنيت لاتنهدم مالم تهدم أو بطول الزمان لماعرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما اذا أخبر عن قعود الامير وأكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لانقضي بدوام هذه الاحوال أصلا فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع الوجود فيفتقر دوامها الى دليل آخر * فان قيل ليس هو مأمورا بالشروع فقط بل بالشروع مع الاتمام قلنا نعم هو مأمور بالشروع مع

حقيقة ومجازا (وقيل) ليست كنايات (لانها ليست مستترة المعاني) فان معانيها الوضعية وهي البينونة معلومة (والتردد) انما هو (في) أمر (خارج) من معانيها وهو متعلق البينونة فلا يدرى أهي بائنة من الخير أو النكاح أو شئ آخر فلا يوجب هذا الاستتار كونها كنايات (وفيه أن الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه) وهو حاصل ههنا وان كان من جهة التردد في المتعلق (وان كان المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والخاص) المستعمل (في فرد معين) فمعرفة المعاني الوضعية لاتخرجها عن كونها كنايات ثم انه يرد على هذين القولين أنه اذا لم تكن كنايات ينبغي أن تكون صرائح حقيقة فلا يشترط فيها النية ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد وأيضا انكار الكناية لاينفع في الجواب عن ايراد الشافعي رحمه الله اذله أن يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه أو كناية فيه وعلى التقديرين يكون معناها الطلاق فتقع رجعيات فهل ينفع انكار الكناية في شئ (وقيل) في التحرير (التجوز في الاضافة) أي اضافة الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة أنها كنايات الفرقة البتة البائنة (فان المفهوم منها) ظاهرا (أنها كناية عن الطلاق) وفي معناه (وليس كذلك والا وقع رجعيا فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي) وهذا صحيح وكاف في الجواب ودفع الايراد فتدبر * الفائدة (الخامسة في الكناية) قصور ظاهر و (خفاء صريح) كما ينادي عليه حده (ففيه شبهة العدم) أي عدم ماقصد به فانه يجوز أن كان قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر (فلا يثبت به ماينـدرئ بالشبهة) وهي الحدود والازم ثبوته مع منافيه (فلا يحد مصدق القاذف) أي القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة أن يريد ذلك الصدق كما يحتمل أنك صادق في القذف (ولا المعرض به) أي بالقذف والتعريض هو أن يتلفظ بكلام دال على معنى قصد به معنى آخر (كلست بزان) فانه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه النسبة للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة أمر خفي في حكم العدم فلا يعتبر به وفي هذا خلاف الامام أحمد ابن حنبل ۞ (تتمة في مسائل الحروف) التي عليها مدار المسائل الفقهية وتشتد الحاجة اليها (اعلم أن حقائقها روابط جزئية) يرتبط بها شيآن (ومعان تبعية) في الملاحظة (فلا تستقل بالمعقولية ولا تكون ركنا في الكلام الا مع ضميمة) فانها لاتستقل استقلالا ولا تلاحظ الا تبعا كما عرفت (وهي أقسام منها حروف العطف) ۞ مسئلة الواو للجمع مطلقا) سواء كان بالمعية أو بالترتيب أو بالعكس (في التعلق) بما تعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد (أو التحقق) في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة (وقيل للترتيب) خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه (ونسب) هذا القول (الى) الامام (أبي حنيفة كما ينسب اليهما المعية لقوله في ان دخلت) الدار (فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة) أي بطلقة واحدة ويلغو اثنتان عنده (وعندهما) تبين (بثلاث فتوهم أنه) أي الخلاف في هذا الفرع (بناء على ذلك) الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقعت كذلك والمحل اذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانت بالاولى فقط ولغت البواقي وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات (وليس) الامر (كذلك) بل لاخلاف في أنه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء (بل) انما اختلفوا في هذا الفرع (لان موجب العطف عنده تعلق المتأخر) أي المعطوف (بواسطة المتقدم) أي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق (فينزلن مرتبات) كذلك لان المعلق بالشرط يتنجز عنده على نحو ما تعلق به فاذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولادخل فيه للواو فبقيت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولادخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد أن الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والوساطة جاءت من الواو فصار لها دخل (وقالا) التعلق وان كان مرتبا لكن قد اشترك الكل في التعلق ولا ترتب في المتعلق و (النزول بعد الاشتراك في التعلق فتنزل) الطلقات (دفعة) وانما

العدم وبالاتمام مع العدم أمامع الوجود فهو محل الخلاف فما الدليل على أنه مأمور في حالة الوجود بالاتمام * فان قيل لانه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل قلنا هذا الامر انجرار الى ما جررناكم اليه وانقياد للحاجة الى الدليل وهذا الدليل وان كان ضعيفا فبيان ضعفه ليس من حظ الاصولي ثم هو ضعيف لانه ان أردتم بالبطلان احباط ثوابه فلا نسلم أنه لا يثاب على فعله وان أردتم أنه أوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه من قبل * فان قيل الاصل أنه

يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط يتنجز على نحو ما تعلق ممنوع ان أراد تنجيزه على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان أراد تنجيزه على حسب ما اتصف المعلق من المغيرة والترتيب في الوجود فلا ينفع فان الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتب في وجود المرتبط (كما في) صورة (تأخير الشرط) اذ تقع فيها الثلاث بالاتفاق وفرقوا للامام بانه اذا كان في الكلام معنى يتوقف أوله على آخره فيتوقف الكل ههنا على الشرط فيتعلقن كلهن دفعة واحدة فتأمل فيه (لنا النقل عن أئمة اللغة) أنها للجمع المطلق (ومنهم سيبويه) وقد تكرر منه (حتى نقل الاجماع) منهم الناقل للاجماع السيرافي والسهيلي والفارسي ونوقش فيه بانه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمرو الزاهد كذا في بعض شروح المنهاج ولهذا أورده المصنف بصيغة المجهول ولعل الناقل أراد اجماع الاكثر وعدم اعتداد الخلاف من خالف لكون الامر جليا غير قابل للنقاش فتأمل (و) لنا أيضا (عدم صحتها في الجزاء) ولو كانت للترتيب لصحت في الجزاء (كالفاء) فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء (ومنع الملازمة) كما في التحرير (مستندا بثم) فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء (أقول مدفوع فان التراخي) في الواو (لم يقل به أحد) فلو كان فيه الترتيب (فاما بلا مهلة أو مطلقا) عن المهلة وعدمها (فيلزم أن يصح) في الجزاء ولا يكون كثم اذ فيه مهلة منافية للجزائية وهذا غير واف اذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة الضم وبارتفاع الاستناد بثم لا يرتفع المنع فتدبر (واستدل) على المختار (بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة) كما في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (وبالعكس) أي تقديم الحطة على السجود كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا (مع اتحاد القصة) في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم الخلف قطعا (وبامتناع تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله) أي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والا لزم التضاد وهما صحيحان قطعا فالواو ليس للترتيب بل للجمع المطلق (والتكرار في بعده) أي واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمرو بعده على تقدير كونه للترتيب ولا يعد هذا تكرارا فعلم أنه ليس للترتيب (وأجيب) عن الوجوه الثلاثة (بجواز التجوز) في الواو فانه للترتيب في أصل الوضع وههنا استعمل في الجمع مجازا (قلنا) المجاز (خلاف الاصل فلا مصير) اليه (الا بدليل) دال على أن الموضوع له شيء غيره (وليس) دليل كذلك فلا يحتمل التجوز (فيتم) الوجوه (وأوردنقضا) على كون الواو لمطلق الجمع (أولا قوله لغير المدخولة طالق وطالق تبين بواحدة عندنا كما) اذا كان (بالفاء وثم) ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بانت بواحدة (والجواب) أن البينونة بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل (ذلك لفوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير) حتى يتوقف الأول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول حين تلفظه وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظه وزمانه بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فيلغو ولا دخل فيه للواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلا الا لمانع كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قد روي عن الامام محمد أنه انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس التعاقب في الوقوع للتعاقب في التلفظ أجاب بقوله (وما) روى (عن) الامام (محمد أنه يقع بعد الفراغ عن الاخير فمحمول على العلم به) أي بالوقوع فانه ما لم يفرغ احتمال المغير قائم فلا يحصل العلم (ولهذا) أي لاجل أن الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ (يبطل نكاح) الامة (الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولي أمتيه من) رجل (واحد) في عقد لصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل (لامتناع) نكاح (الامة على الحرة) وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولو تزوج أمتين بعقد واحد ثم أعتقت احداهما لا يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف ففي تلك الحال كانتا أمتين وان اعتبر حال

لا يجب شيء بالشك ووجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين قلنا هذا يعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين ثم نقول من يوجب الاستئناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الاصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة وذلك اذا اشتبهت ميتة بذكاة ورضيعة باجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي صلاة من خمس صلوات

النفاذ ففيها كلتاهما جريان فلا وجه للفساد ولك أن تقول ان النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في عرضة أن يكون نكاحا كيف ولا يحصل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذا اعتقت الاولى نفذ نكاحها وهي حرة فلم تبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحرمات مادامت أمة وهذه الحرة تحته فبطل العقد الموقوف فلا ينفذ بلحوق الحرية لان ما بطل لا يعود ثم بقي أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازته فان نكاح الاولى أيضا موقوف وهو لا يخرج عن المحلية ولا يبطل الموقوف الآخر ويفصل ويقال يبطل نكاح الثانية ان أجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الاولى والا لا ويظهر من التيسير التزامه فانه قال اذا لم يتم بهذا الاعتاق نكاح الاولى وبقي موقوفا على اجازته أو اجازة وليها المابطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد بهذا الالتزام فانه قال الامام فخر الاسلام في بيان صورة هذه المسئلة ناقلا عن الجامع زوج أمتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج اه وقال في الكشف ولو أعتقهما في كلمتين منفصلتين أو متصلتين بطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولا تتضح هذه المسئلة حق الاتضاح الا اذا فهمت ما نقص عليك من أن نكاح الحرة ولو موقوفا يخرج الامة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس بمحل لانشاء العقد ليس محلا للاجازة والنفاذ لان لها أسوة بالانشاء اذ بها يتحقق ما لاجله شرع النكاح هذا غاية الكلام فتأمل فيه (و) أورد نقضا (ثانيا قوله أجزت نكاح فلانة وفلانة عقدا نكاح فضولي) من قبل الزوج (أختين في عقدين) ولو كانا في عقد لما توقف بل بطل عن أصله (منه) أي من الزوج فلو اجازة عقد واحد على البدل لا اثنين معا لئلا يصير جامعا بين الاختين وانما ترد هذه الصورة نقضا (حيث يبطل نكاحهما كما لو قال أجزت نكاحهما) فاذن علم أنه للمقارنة والا صح نكاح الاولى دون الثانية (والجواب) أن هذا ليس لان مدلول الواو المعية بل (أن الكلام موقوف على آخره فان وجد) في آخره (مغير) للاول (من صحة الى فساد مثلا ولو) كان مغيرا (بالضم عمل) بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد (والا) يكن مغير (ثبت حكم الكلام من حين وجوده كما) في مسئلة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الاولى من صحة الى فساد فيتوقف أول الكلام على آخره ويثبت حكمهما معا فصار أجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة أجزت نكاحهما لهذا لا لاجل دلالة الواو على المقارنة (أقول) اذا قررناه هكذا (فاندفع ما في التحرير أن المفسد الضم الدفعي كزوجتهما أو أجزتهما) ولم يوجد ههنا (لا الضم المرتب لفظا) وان وجد (لانه فرع التوقف) أي لان الفساد فرع التوقف وهو ممنوع فلا فساد ووجه الدفع أن الضم الدفعي لازم لانه فرع توقف الاول على الآخر وههنا توقف لان الآخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وههنا بالضم يتغير لانه يصير جمعا وفي الحاشية أن هذه العبارة أي لانه فرع التوقف كأنه من التحرير يحتمل كونه من الكتاب لبيان وجه الدفع وقد شرحناه هذا ثم هذا غير واف فانه يمنع التوقف لان الآخر غير مغير أصلا فان المذهب في التعاقب فساد نكاح الاخيرة اذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الاولى ولا يندفع هذا فانه بضم الاخيرة الى الاولى لا يصير جامعا بينهما حتى يلزم التغيير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا وجه آخر من الايراد هو أن التغيير نوعان تغيير الدلالة اللفظ كتغيير الشرط والاستثناء والصفة والمخصص ونحوها وتغيير لحكمه الشرعي مع بقاء الدلالة بحاله بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الاخير مستفادا معها لكن لا يصح شرعا أي لا يفيد حكمه المسبب فتوقف أول الكلام على آخره المغير بالتغيير الاول مسلم وواضح بل من ضرورات العربية وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما فيما نحن فيه ففي محل المنع لا بد لذلك من دليل ولم يظهر الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا قائلو الترتيب (قالوا أولا قال) الله (تعالى اركعوا واسجدوا) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم أنه للترتيب (قلنا) لا نسلم أنه فهم الترتيب من هذه الكريمة (بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم) وآله وأصحابه (صلوا كما رأيتموني أصلي) فهذا الامر هدانا الى وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي لكن

احتجوا بان الله تعالى صوب الكفار فى مطالبتهم للرسل بالبرهان حين قال تعالى تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين فقد اشتغل الناس بالبراهين المعجزة لا استصحاب قلنا لانهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفى الاصلى الذى دل العقل عليه اذ الاصل فى فطرة الآدمى أن لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون فى طلب البرهان ومخطئون فى المقام على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان ۞ (مسئلة) اختلفوا فى أن النافى هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه

دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فاذن الاصلح التمسك بما قد وقع فى حديث الاعرابى الذى ورد لبيان حقيقة الصلاة بكلمة ثم (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) مع ان الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف (و) قد (قال عليه) وآله وأصحابه (الصلاة والسلام ابدؤا بما بدأ الله به قلنا انه) مفيد (لنا لا) أنه (علينا) وانما كان علينا لو فهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا فيه الى السنة (على أنه) لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف و (لا ترتيب فى الشعائر) فلا يصح الاستدلال بشىء لا يصح فيه الترتيب عليه (و) قالوا (ثالثا أمره للخطيب قل ومن يعص الله ورسوله) عندما خطب ومن يعصهما وعاتبه عليه وقال بئس الخطيب أنت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية والامر بايثار الواو العاطف (قلنا) لا نسلم أن العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم فى العاطف بل للتعظيم كيف (وفى الافراد تعظيم وتهويل) فلذا أمره به (قيل و يدل عليه) أى على أن الامر بالافراد التعظيم لا للترتيب (أن معصيتهما لا ترتيب فيها) فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب (أقول يجوز التقدم عقلا) بين معصية الله ورسوله (فافهم) وأنت تعلم أن التقدم مالا يتصور اللهم الا باعتبار أن معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فافهم (و) قالوا (رابعا انكارهم على ابن عباس تقديم العمرة على الحج) فى القران (بقوله) تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) فقد فهموا الترتيب مع الواو (قلنا) لم يكن انكارهم لفهم تقديم الحج على العمرة بل (ذلك لان الواو الاعم) من تقديم العمرة أو تقديم الحج أى الجمع المطلق (فالتعيين) أى تعيين تقديم العمرة (تحكم) هذا ۞ (وههنا فوائد) الفائدة (الاولى العطف على القريب أولى) من العطف على البعيد (فعلقت الحرية بالدخول فى قوله ان دخلت فانت طالق وعبدى حر) اذ الجزاء أقرب فالعطف عليه أولى فلا يصار عنه الى البعيد فيتعلق الحرية أيضا بالدخول (الا لصارف) عن القريب الى البعيد فحينئذ يعطف عليه (نحو وضربتك طالق) فان اظهار الخبر قرينة على أنه لم يقصد العطف على الجزاء والا لكفى وضربتك (ومنه وأولئك هم الفاسقون) فانه يعطف على الجملة البعيدة دون القريبة لاجل صارف تعدد المخاطبين (لان الخطاب فى المعطوف عليه) لو عطف على القريب (وهو فاجلدوا ولا تقبلوا للائمة) بدليل صيغة الجمع (دون المعطوف) فان الخطاب فيه للنبى صلى الله عليه وسلم وتعدد الخطاب فى المعطوف والمعطوف عليه وان جاز اذا كان الخطاب فى أحدهما بحرف الخطاب لكنه لا شك فى عدم أولويته وهذا القدر كاف لترجيح العطف على ما اذا يعطف عليه يتحد المخاطب فاراد صاحب التلويح بان اختلاف الخطاب جائز و واقع فى كلام الفصحاء اذا كان الخطاب فى أحدهما بالحرف طائح لا توجه له فيما نحن بصدده فتدبر الفائدة (الثانية فى عطف) (المفرد) على المفرد (انتسب الثانى) المعطوف (بعين ما انتسب اليه الاول) المعطوف عليه (ان أمكن) هذا الانتساب لانه أصل فى العطف فلا يترك الا لصارف (ففى) قوله (ان دخلت) الدار (فطالق وطالق تعلق بالدخول) المذكور فى الشرط (بعينه لا بمثله) المقدر (كقولهما فلا يتعدد الشرط ولا اليمين) خلافا لهما فان قال أحد كلما حلفت فامرأتى طالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة لان اليمين واحد وعندهما ثنتان لانه وجد اليمينان وقال فى الحاشية ان كان اليمين واحدا وقع طلاق واحد وان تعدد يقع طلاقان وهكذا اشير اليه بعض المعتبرات أيضا ولا يظهر له وجه وقد يوجه بانه اذا كان الشرط واحدا تعلق الثانى بواسطة الاول بعد تعلقه فيقع كذلك ولا محل للثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط استقلالا فلا واسطة فيقعان معا عند وجود الشرط والحق أن هذا غير واف فان تعلق الثانى وان كان بوساطة الاول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب فى الوقوع كما مر وأيضا فى صورة تعدد الشرط أيضا فى التعلق ترتيب لان الاول تعلق أولا فى زمان التكلم به والثانى بعده بل التقدير ليس الا لاجل العطف فالوسيلة والتعقيب فى التكلم لازمة فان كان النزول على حسب التعلق ينبغى أن لا يقع فى صورة

وقال قوم لابد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فاوجبوا الدليل فى العقليات دون الشرعيات * والمختار أن ماليس بضرورى فلا يعرف الا بدليل والنفى فيه كالاثبات وتحقيقه أن يقال للنافى ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه أو أنت شاك فيه فان أقر بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل فانه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وان قال أنا متيقن للنفى قيل يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعد معرفة النفى ضرورة فانا نعلم أنا لسنا فى لجة بحر أو على جناح نسر وليس بين أيدينا فيل

التعدد الا واحدة والحق أنه لا خلاف لهما معه فى هذا وانما كانا أوردا نظيرا ففهم منه أنهما قائلان بتعدد الشرط المذكور والتفريع سابقا ليس فى موضعه ومن فرع فانما فرع على سبيل التقدير يعنى انه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالمتفرع عليه كذا كذا فى التحرير (وفيما لا يمكن) الانتساب بعين ما انتسب اليه هذا الاول (يقدر المثل) وينسب له (نحو جاءنى زيد وعمرو) لا يمكن فيه اسناد المجيء الاول بعينه الى الثانى (فان مجيء زيد غير مجيء عمرو والا) أى وان لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو (لزم قيام عرض بمحلين وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد) بان يقوم فرد منه بزيد وآخر بعمرو ولا استحالة فيه (أقول) ليس المجيء المسند مطلقا بل (اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص فى مفهوم الفعل) كما هو التحقيق (يفيد شخصية المجيء) فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زيد بعينه لعمرو (فتدبر) وهذا غير واف لان النسبة المعتبرة فى الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص أى مخصوص كان واحدا أو كثيرا على سبيل الوضع العام ألا ترى أنه يصح اسناده الى التثنية والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد المعطوف بعضه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا (فرع اذا قال لفلان على ألف ولفلان فلكل) واحد (منهما خمسمائة) ويشتركان فى الالف لان التشريك هو الاصل (بخلاف قوله) (هذه طالق ثلاثا وهذه اذ طلقتا) (ثلاثا لا اثنتين) أى كل منهما وكان الظاهر هذا لان بانقسام الثلاث عليهما تطلق كل طلقة ونصفا ويكمل النصف فيصير ثنتين لكن لا يشتركان (لظهور القصد الى ايقاع الثلاث) لان التنصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحشة وقصد الابانة (وفيه ما فيه) فان التنصيص والتقديم كما أنه قرينة ارادة الثلاث كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة أرجح لانه الاصل كما لا يخفى هذا والحق أن ههنا صارفا آخر عن التشريك فان مقتضاه اصابة كل طلقة ونصفا وغير خفى على المنصف أن هذا النحو من التطليق لا يخطر ببال أحد وان كان يكمل شرعا اللهم الا عند اللعب والهزل أو على الندرة فعلم أنه ما قصد التشريك بل استقلال كل بالثلاث وهذا أوجه وجيه لا يرد عليه شئ الفائدة (الثالثة) نقل (عن البعض أن عطفها) مستقلة على جملة أخرى كذلك (يقتضى الاشتراك فى الحكم فلا زكاة فى مال الصبى لقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثانى (قلنا) نحن نساعدكم على أن لا زكاة على الصبى لكن الطريق الذى ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول الضرورة لا يوجب تخصيص الثانى كما قال (خص الاول بالعقل لانها بدنية) والصبى ضعيف البدن ففى الايجاب عليه حرج عظيم (بخلاف الزكاة فانها مالية تتأدى بالنائب) فلا حرج فى ايجابها عليه (فلا يلزم) فيه التخصيص فتدبر فان قلت وحينئذ يلزم تعدد المخاطب فى المعطوف والمعطوف عليه وقد أبيتم من قبل قلت لا بأس فى الجمل المستقلة وانما الكراهية عنه فيما له محل من الاعراب كلا تقولوا وأولئك فافهم الفائدة (الرابعة واو الحال مستعارة عن) واو (العطف) لانه لو كان حقيقة فى الحالية أيضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (وهى) أى العطف (أكثر) من الحال (فان أمكنا نحو أنت طالق وأنت مريضة وجب العطف قضاء) لانه حقيقة الكلام وفى العدول عنه ينتفع به الزوج فلا يسمعه القاضى وأما ديانة فان نوى الحال فهو كما نوى لانه محتمل لفظه (وان تعذر) العطف (نحو أد الى ألفا (وأنت حر لكمال الانقطاع) فان الاولى انشائية طلبية والثانية خبرية كما يجيء أو انشائية غير طلبية فتعذر العطف (فالحال) أى فتعين الحال فلا يعتق ما لم يؤد الالف لان الاصل فى الحال مقارنة العامل فيجب أن يقارن العتق الاداء واعترض عليه بأن الحال ربما توجد وتبقى الى زمان العامل فحينئذ فلا أحد أن يقول فهو زأن تثبت الحرية فى الحال وتبقى الى زمان الاداء والامر بالاداء قرينة عليه فانه للحث على الاداء والمأمور بالاداء لا يصلح الا الحر ولا بد لدفع هذا قال البعض انه حال على القلب أى أنت حر وأنت مؤد للالف فتقيد الحرية بالاداء واليه أشار بقوله (على القلب) لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة والقرينة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالاداء عرفا فلا بد من القول بالقلب وقال بعضهم

ولا تعدمه معرفة النفي ضرورة وان لم يعرفه ضرورة فانما عرفه عن تقليد أو عن نظر فالتقليد لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وانما يدعي البصيرة لغيره وان كان عن نظر فلابد من بيانه فهذا أصل الدليل ويتأيد بلزوم اشكالين بشيعين على اسقاط الدليل عن النافي وهو أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني أن الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يعجز أن يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل

لاقلب ههنا بل المعنى وأنت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقا أو نقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورية ظاهرة من هذا الكلام وأما الحرية قبل فلم يوجد تصرف يوجبها فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا أشبه واليه أشار بقوله (أو على الاصل ۞ فرع طلقني ولك ألف) الواو فيه (عندهما للحال) فيجب الالف عند تطليق الزوج (للتفاهم في الخلع) أي أمثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع (وعنده للعطف) وقوله ولك ألف (عدة) فلا يجب عليها المال عند تطليق الزوج بل عليها في الديانة أن تفي وعدها وانما حمل على العطف (تقديما للحقيقة) على المجاز وان كان متعارفا والحالية انما تتعين عند ضرورة المعاوضة (والمعاوضة غير لازمة) فان الطلاق لا يجب فيه العوض (بخلاف الاجارة) فان المعاوضة فيها لازمة فتتعين فيها الحالية (نحو احمله ولك درهم) هذا والفرق بين مسئلة الطلاق والعتاق مشكل وفيه قد حملوا على الحالية للانقطاع وتركوا حقيقة العطف والانقطاع ههنا أيضا متحقق لان طلقني جملة انشائية طلبية ولك ألف خبرية كما كان في العتاق والعرف أيضا غير فارق في فهم المعاوضة هذا ۞ (مسئلة الفاء للترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراخ يعتد في العرف مهلة وتراخيا (ولو) كان الترتيب (في الذكر ومنه) أي من الترتيب في الذكر (عطف المفصل على المجمل) نحو قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه (وهو) أي التعقيب (في كل شئ بحسبه كتزوج فولد له) فيصح اعتبار التعقيب وان كانت المدة بينهما قريبة من السنة لانه لا يمكن أقرب فيه عرفا من هذا فلا يعتد هذا التراخي تراخيا عرفا واذا كانت للتعقيب (فدخلت في الاجزية والمعلولات) فانها تكون عقيب الشرط والعلة (وكثيرا ما تدخل العلل) قيل اذا كانت تدوم بعد المعلول لوجود نحو من التأخر وقيل لان المعلولات غايات للعلل مقدمة عليها في التعقل وفيه شئ فان دخول الفاء عليها ليس لافادة تراخي العلل عنها في العقل بل لافادة عليتها قال مطلع الاسرار الالهية الاولى أن يقال الفاء كما أنها تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل (ومنه) أي مما فيه الفاء داخلة على العلل نحو (أدفأنت حر) أي لانك حر (وانزل فانت آمن) أي لانك آمن (فيثبت به العتق والامان في الحال) وهذا لان المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقرينة كمال الانقطاع أيضا موجودة (واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة) نحو ان دخلت الدار فطالق فطالق فطالق لغير الممسوسة (فقيل كالواو فعلى الخلاف كما مر) فعنده تقع واحدة وعندهما ثلاثا (والاصح الاتفاق) بين أئمتنا الثلاثة (على) وقوع (الواحدة) فان الفاء توجب الترتيب في المعلق فيجب أن تنزل مرتبات متراخيا بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم يكن هنالك ترتيب في المعلقات (ويستعار) الفاء (للواو) لوجود العلاقة بينهما (في نحو له على درهم فدرهم فيلزم اثنان) معا (اذ لا ترتيب في الاعيان) فلا يصح معنى الفاء (وقيل) لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلا (بل يراد أن وجوبه أسبق من وجوبه) وهذا القدر من الترتيب كاف لصحة الفاء ۞ (فرع يتضمن القبول) أي قبول البيع (قوله فهو حر في جواب بعتكه بالف) لان الفاء للتعقيب فيقرر ما سبق ويجعل عقيبه ما بعده فكأنه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الالف ويعتق (لا هو حر) أي لا يتضمن القبول هو حر (بل هو رد للايجاب) لانه اخبار عن الحرية المنافية للبيع ولا تقرر فيه للعقد فكأنه قال كيف تبيع وهو حر لا يقبل البيع (ويضمن الخياط ثوبا قال له مالكه أيكفيني قميصا قال) هذا الخياط (نعم قال) المالك (فاقطعه فلم يكفه) بعد القطع وانما ضمن لان اذن المالك انما كان بالقطع مقيدا بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكأنه قال اذا كان يكفيني قميصا فاقطعه فلم يتناول اجازته لهذا النحو من القطع فقطع من دون اذن المالك فيضمن (لا في اقطعه) أي لا يضمن الخياط في قوله اقطعه لانه اجازة مطلقة ۞ (مسئلة ثم للتراخي) في الحكم مع مهلة (وجاء) ثم (لبيان المنزلة) كما يقال صلى الله على محمد ثم أبي بكر ثم

قوله

قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه ليس بعاجز وما يجرى مجراه (ولهم فى المسئلة شبهتان) الشبهة الاولى قولهم انه لا دليل على المدعى عليه بالدين لانه ناف والجواب من أربعة أوجه الاول أن ذلك ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافى بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لان الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا سبيل الى اقامة دليل على النفى فان ذلك انما يعرف بان يلازمه عدد التواتر من

ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم (وشاع فى الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا يقع الثلاث فى الحال معا فى المدخول بها فى) قوله (أنت طالق ثم) طالق (ثم) طالق (لان حكم الانشاء لا يتأخر عنه) فلو اعتبر ههنا التراخى والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء المنجز هذا خلف فبطل المهلة (واعتبر أبو حنيفة رضى الله عنه التراخى فى التكلم) فى كلمة ثم فكأنه تكلم بالمعطوف عليه أولا ثم سكت ثم تكلم بما بعد ثم وهكذا (اذا علق بالشرط مقدما) كان المعلق (أو مؤخرا فلم يتعلق به) أى بالشرط (حقيقة الا الملاصق به) فاذا قال لغير المدخولة ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشرط ويقع الثانى حالا ويلغو الثالث وفى تأخير الشرط يقع الاول حالا ويلغو الاخيران وان قال للمدخولة يقع الاول والثانى ويتعلق الثالث فى تأخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثانى والثالث فى تقديم الشرط وهذا لانه عنده كالسكوت وفيه لا يتعلق بالشرط الا الملاصق فكذا ههنا الا أن غير الممسوسة لا تصلح الا لوقوع الواحدة وما بعدها يلغو ففى تقديم الشرط تعلق الاول والتعلق لا يبطل محلية التنجيز فيقع الثانى وبه بطل المحلية فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج ثانيا ووجد الشرط وقع وفى تأخير الشرط يقع الاول وبه فات المحل فيلغو الثانى المنجز والثالث المعلق هذا فى غير الممسوسة وفيها ظاهر (و) هما (علقاه فيهما) أى فى الممسوسة وغيرها (فيقع عند) وجود (الشرط فى غير المدخولة واحدة للترتيب) فى الوقوع وبالاول فات المحل (و) يقع (فيها) أى المدخولة (الكل مرتبا) لصلوح المحل اياها قال المصنف (وهو) أى قولهما (الاشبه) وشيد أركانه مطلع الاسرار الالهية فى شرح المنار بان التراخى فى التكلم ان كان فاما أن يكون مفاد كلمة ثم وهو بديهى البطلان فانه لا دلالة له الا على التراخى أما أنه فى التكلم فلا يفهم واما أن يكون لازما له لغة وما خارجا وهو أيضا باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما أن يكون لازما ذهنا عرفيا أو عقليا فذلك أيضا باطل فانا نسمع بالالسنة كلمة ثم ونفهم مدلوله ولا يخطر بالبال التراخى فى التكلم أصلا واما أن يكون لازما شرعيا جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ورتب عليه أحكام التراخى فلا بد من اثباته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام بانه انما أهدر الاتصال التكلمى قولا بكمال التراخى وهذا غير واف فان هذا النحو من الكمال أى جعل الموجود الثابت هدرا لا يساعده العرف فى كلمة ثم ووجه صدر الشريعة بانه انما قال ذلك لئلا يتراخى حكم الانشاء عنه والاصل عدم التراخى وهذا أيضا غير واف لان كلمة ثم مانعة عن الوصل فى الحكم كما يكون الشرط مانعا كما تم بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بابداء المانع وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أى التراخى فى التكلم لانه لو تراخى الحكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية رحمه الله فى بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم أيضا فانا لا نسلم أن الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فانت طالق اذ معناه طالق فى الحال صار سببا لوقوع الطلاق فى الحال واذا زيد عند الدخول صار علة للوقوع عنده فيجوز أن يكون اذا زيد كلمة ثم يكون سببا للوقوع متراخيا عن الاول على أنا نقول فيه مثل ما يقول مانعو التخصيص فى العلة عند تخلف الحكم للمانع ان العلة منتفية لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء فقط ليس علة بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة ثم لى سؤال آخر هو أنه لو سلم التراخى فى التكلم ينبغى أن تقع الطلقات متراخية مع مهلة وأنتم لا تقولون به بل أبطلتم التراخى والمهلة سابقا فيما نحن فيه لئلا يلزم التراخى عن السبب فاى حاجة الى اعتبار التراخى فى التكلم فانه لا يلزم تراخى حكم الانشاء عنه مع بقاء الوصل فى التكلم وحينئذ فاعتبار التراخى فى التكلم لئلا يلزم التراخى فى الانشاء له بعد القول ببطلان التراخى لذلك غير معقول ولا يستطيع هذا العبد أن يتصوره فضلا عن التصديق به هذا ولم لا يجوز أن يبطل التراخى بأصله وقيل فى توجيه تقوية كلام الامام ان اعتبار التراخى مشكل للفتى فى الحكم فانه لا حد له بخلاف التراخى فى التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا أيضا غير واف فانه مشترك بينهما اذ يجوز أن يعتبر فى الحكم أيضا أقل ما يعتد

أول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات فكيف يكلف اقامة البرهان على ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعى أيضا لا دليل عليه لان قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بجريان سبب اللزوم من اتلاف أودين وذلك فى الماضى أما فى الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة فانه يجوز براءتها باداء أو ابراء ولا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة وبراءتها الا بقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم ولا ينبغى أن يظن أن على المدعى أيضا دليلا فان قول الشاهد انما صار دليلا بحكم الشرع فان جاز ذلك فيمين المدعى عليه أيضا لازم فليكن ذلك دليلا والجواب الثانى أن المدعى عليه يدعى علم الضرورة

فى العرف تراخيا ثم انه قد تقدم أنه تسقط المهلة فى الانشاآت فلا تعسر على المفتى أصلا هذا (مسئلة * بل فى المفرد للاضراب) أى الاعراض (فبعد الامر والاثبات) يكون بل (لاثبات الحكم لما بعد وجعل الاول) المعطوف عليه (كالمسكوت عنه) لا كما زعم فى بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فانه مخالف للاستعمال وصرائح الثقات (ومنه) أى من بل التى للاضراب (بل الترقى) فكانه أعرض عن التساوى وجعله مسكوتا وأثبت الاولوية للثانى (و) بل (مع لا قيل نص على النفى) عن الاول (و) بل (بعد النهى والنفى لاثبات الضد) لما بعده (مع تقرير الاول) فى كونه منفيا أو منهيا (وقيل) هو (كالاثبات) فى كونه لاثبات نفى الحكم عما بعده مع جعل الاول مسكوتا (ورد بانه مخالف للعرف) فانه شاهد بالاول (و) بل (فى الجملة) يكون (للابطال) أى لابطال الجملة الاولى وتقرير ما بعدها (قال) الله (تعالى بل عباد مكرمون و) يكون فى الجملة (للانتقال) من غرض الجملة الاولى (فى غرض آخر) فهو للاعراض عن الغرض الاول (قال) الله (تعالى بل تؤثرون الحياة الدنيا وما قيل) بل هذه (ليست بعاطفة) بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من النحاة واختاره فى التحرير (فممنوع) لابد من اقامة دليل عليه (بل) قام الدليل على خلافه لانه يوجب الاشتراك فى العطف والابتداء و (عدم الاشتراك خير) كما مر بل هو حقيقة فى الاعراض وهو متنوع تارة يكون بجعل الاول مسكوتا أو مقررا وتارة بابطال الاول نفسه أو غرضه هذا (فرع * قال) الامام (زفر يلزم ثلاثة فى) قوله (له) على (درهم بل درهمان) لكن (لا لانه) أى بل درهمان (ابطال) للاول وليس فى وسعه ابطال الاقرار فيلزم الثانى مع الاول فلزم ثلاثة دراهم (كما قيل) فان هذا غير صحيح لان بل فى المفرد لا يكون للابطال (بل لان الاعراض عن الاقرار رد) ورجوع غير صحيح وههنا يريد المقر أن يضرب بكلمة بل ويجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا فى سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلاثة (وليس) هذا (كالاستثناء) فانه اذا قال له على ثلاثة الا واحدا يلزمه اثنان (لانه تكلم بالباقى) بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم الا باقرار اثنين (وهذا) أى بل درهمان (اضراب بعد التكلم قلنا) مسلم انه اضراب لكن المتعارف فى أسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فالحاصل ليس درهما منفردا بل درهمان فيقر بالزائد و (فى الزيادة تسليم المزيد عليه فلا يبطل) بهذا الاضراب (الاقرار) فيصح وربما يورد ههنا أن الاضراب عن الانفراد فرع انفهامه من العدد وحينئذ يلزم القول بمفهوم العدد وقد نهيناعنه والجواب أن الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتا عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فانفهام الانفراد لا يوجب انفهام المفهوم فيضرب فى المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكورا مقرا به وقد يجاب بان ما نهينا عن فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة لانفهام المفهوم فتدبر (وقياسه) أى قياس زفر (على الانشاء نحو طالق واحدة بل ثنتين حيث يقع ثلاث) لان الاضراب عن الواحد لا يصح قياس (مع الفارق لان الاقرار اخبار على الاصح) فلا يثبت شيأ (فلا تفريع) فيه (على اللفظ) لحكم فله أن يعرض عن خبر كان أخبر به ويخبر بدله بخبر آخر بخلاف الانشاء اذ به يثبت الحكم وليس فى يده بعد ثبوته أن يعرض عنه ولقائل أن يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يخلو اما أن يكون الاضراب فى الاقرار عن مجرد الانفراد والمقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد بل معه غيره فكذا فى الانشاء يجوز أن يكون الاعراض عن صفة الانفراد والمقصود أنها ليست طالقة بطلاق واحد فقط بل معه واحد آخر فهى طالقة ثنتين واما أن يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغى أن لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وذا لا يسمع لانه تعلق به حق الغير كما أن الرجوع فى الانشاء لا يجوز اذ ليس فى يده فاذن لا فرق بينهما وجوابه وبالله التوفيق انه اعراض عن الواحدة بصفة الوحدة واثبات لها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا فى سعته لانه انما لا يصح الرجوع فى الاقرار لما أنه ظهر منه حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلا

براءة ذمة نفسه اذ يتيقن أنه لم يتلف ولم يلتزم ويعجز الخلق كلهم عن معرفته فانه لا يعرفه الا الله تعالى فالنافى فى العقليات ان ادعى معرفة النفى ضرورة فهو محال وان أقر بأنه مختص بمعرفته اختصاصا لا يمكن أن يشاركه فيه الا الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل وكذلك أنه اذا أخبر عن نفسه بنفى الجوع ونفى الخوف وما جرى مجراه وعند ذلك يستوى الاثبات والنفى فانه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوما له ضرورة ويعسر على غيره معرفته والعقليات مشتركة النفى منها والاثبات والمحسوسات أيضا يستوى فيها النفى والاثبات الثالث ان النافى فى مجلس الحكم عليه دليل وهى اليمين كما على المدعى دليل

بل يؤكده لانه اخبار جيء ليظهر ذلك الحق مع الزيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اذ قد تلفظ بطلقة واحدة فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه علة للحكم فليس فى وسعه أن يبطله أصلا ولا أن يبطله بهذه الصفة ويثبته بكلام آخر بصفة أخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا أراد بذلك الاعراض عن الاول والايقاع بكلام آخر لم يبطل ما أعرض عنه لوجود علته ووقع ما يقتضيه هذا الكلام الآخر فلزم موجبهما وبطل الاعراض بهذا الوجه شرعا الا أنه لا تصح الارادة من الكلام لغة هذا والله أعلم باحكامه *(فرع) آخر اذا (قال لغير الممسوسة ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند الشرط ثلاث) لانه لما جاء بكلمة بل فقد أراد ابطال تعلق الاولى الواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخريين مقامها بدلها (لان بل لابطال حكم الاول واقامة الثانى مقامه) فى تعلقه بما تعلق به الاول وهذا لان الاعراض فى الانشا آت ابطال (وابطال الاول ليس فى وسعه) فان حكم الانشاء تنجيزا أو تعليقا لا يرتفع (فارتبط ولم يبطل) بابطاله وكان فى وسعه اقامة الثانى مقامه فقام وارتبط كالاول (فصار كالحلف بيمينين) والشرط فيهما واحد اذا الجزا آن ارتبطا به من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزا آن الواحدة والثنتان فيقع الثلاث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود أن الشرط مقدر فى بل ثنتين كما ظن فلا يتوجه مؤاخذة صاحب التلويح ان التقدير ممنوع بل حرف العطف ربط المعطوف بعين ما ارتبط به المعطوف عليه وهذا (بخلاف العطف بالواو) كما اذا قال ان دخلت فطالق واحدة وثنتين فعند الامام تقع الواحدة لان فى العطف بالواو ارتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كما مر ولا يكون قائما مقام الاول (فتدبر) ثم لى ههنا كلام هو أنه قد سبق أن أول الكلام يتوقف على آخره ان كان هنالك مغير كالاستثناء والشرط ونحوهما ويعتبر الاول مع الآخر كلاما واحدا فيعمل بمجموع الكلام ولا شك أن كلمة بل مغيرة للحكم الذى قبله فيتوقف أول الكلام على آخره وأيضا انه غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه وقد نص الشيخ ابن الهمام أن فى نحو ما جاء رجل بل رجلان ولا رجال فى الدار بل رجلان قوله بل رجلان مخصص والمخصوص يتوقف على المخصص والا يلزم المنافاة فى الاخبار بشئ ثم الاضراب الى اخبار آخر نحو سنى سبعون بل تسعون واذا ثبت أن الاول يتوقف على الآخر فى العطف ببل فلا يفيد قوله طالق واحدة حتى ينضم اليه بل ثنتان وكذا لا يرتبط بقوله ان دخلت بل اذا انضم اليه بل ثنتان فحينئذ يصح اعراضه عن الواحدة وايقاع الثنتين بدلها منجزا كما فى الفرع الاول أو معلقا كما فى الثانى فان له أن يرجع عما لم يوقعه ولم يعلقه بل نقول ان لايقاع الثنتين وتعليقهما عبارتين أطول وأقصر فقد يعبر بعبارة أطول بأن يذكر شيأ أولا ثم اضرب عنه ويذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لاهتمام شأنه وهذا هو التغيير ببل فليس ههنا اسناد الى الاول بل انما جىء به ليضرب منه الى المسند اليه فلا يقع ولا يتعلق الا ما بعد بل فافهم هذا ما عندى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة * لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك) وهو رفع التوهم الناشئ عن السابق (وشرطه) أى شرط استعمال لكن (الاختلاف كيفا) أى اختلاف الكلام السابق واللاحق بالايجاب والسلب (ولو) كان الاختلاف (معنى و) جاء لكن (للتأكيد) أيضا (فى نحو لو جاء لاكرمته لكنه لم يجئ واذا ولى) لكن (الخفيفة جملة فحرف ابتداء) وحينئذ لا يكون للاستدراك المفسر (أو) اذا ولى (مفردا فعاطفة وشرط العطف الاتساق) أى عدم كون محلى النفى والاثبات متحدين (وهو) أى العطف (الاصل فيعمل عليه ما أمكن فصح) قول المقر له (لا لكن غصب فى جواب) اقرار (المقر له على مائة قرضا) ولا يكون قول المقر له ردا للاقرار بل انكارا للسبب الذى بينه وهو القرض وبيان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو الغصب ولو لم يكن هنالك استدراك بلكن فالظاهر الرد فالاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولا (بخلاف من بلغه تزويج أمته بمائة) صورته تزوج فضولى

وهو البينة وهذا ضعيف اذ اليمين يجوز أن تكون فاجرة فأى دلالة لها من حيث العقل ولا حكم الشرع نعم هو كالبينة فان قول الشاهدين أيضا يجوز أن يكون غلطا وزورا فاستعماله من هذا الوجه صحيح كما سبق أو يقال كما وجب على النافي في مجلس القضاء أن يعضد جانبه بزيادة على دعوى النفي فليجب ذلك في الاحكام فهذا أيضا له وجه الرابع ان يد المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعي وهو ضعيف لان اليد تسقط دعوى المدعي شرعا والا فاليد قد تكون عن غصب وعارية فأى دلالة لها (الشبهة الثانية) وهي انه كيف يكلف الدليل على النفي وهو متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة فنقول تعذره غير مسلم فان النزاع

أمة رجل بمائة من غير اذن المولى فبلغه (فقال لا أجيز النكاح) بمائة (لكن بمائتين) كما في أصول الامام فخر الاسلام والبديع (فيحمل) قوله لكن بمائتين (على الاستئناف باجازة نكاح آخر مهره مائتان) وهذا لان الكلام غير متسق لو جعل معطوفا اذ بانتفاء الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخ ابن الهمام لو قال السيد لا أجيز النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لاتحاد موردي الايجاب والسلب لانتفاء أصل النكاح بنفيه ثم ابتدائه بقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف لا أجيزه بمائة لكن بمائتين فان الاستدراك في قدر المهر لا أصل النكاح وهذا مناف لكلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تصحيح النقل عمن يعارض نقله نقل هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق أيضا غير واف لان اللام ههنا يكون حينئذ للعهد اذ هو السابق في الاعتبار فالمعنى لا أجيز هذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين نعم يرد على أصل الكلام أن عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر أي لا أجيز النكاح بمهر مائة لكن أجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيده أن مناط الحكم المقيد انما يكون القيد فان كان نفيا فالمقصود نفي القيد لا أصل الحكم وكذا في الاثبات فحينئذ المقصود بنفي الاجازة هو القيد فورد الايجاب والنفي اختلفا والجواب أن المقصود بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمهر مائة فبانتفاء الاجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود بنفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصودا في ضمن نفي المقيد لا أن المقيد ثابت والقيد منتف وهو تهافت ولا أنه ثابت في مقيد آخر اذ لا بد له من حجة وظاهر أن ههنا نكاحا واحدا موقوفا على اجازة السيد وقد بطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استئناف ولو قيل ان مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام أمر لم يلتزمه الزوج الا أن يقال المقصود الاجازة تعليقا أي لكن أجيز هذا النكاح مقيدا بمهر مائتين ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الاجازة فلا يعود وليس هنالك عقد آخر حتى تلحقه الاجازة فلا بد أن يكون استئنافا لاجازة نكاح آخر هذا والله أعلم باحكامه *(فرع) اذا أقر رجل له علي ألف فقال المقر له ما كان لي لكن لفلان فحينئذ (قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد) أي رد الاقرار (ويحتمل التحويل) لفلان عليه فصار هذا الدين أولا للمقر له ثم صار لفلان بتحويله (ولما كان) التحويل (تغييرا) لظاهر الكلام (يصح اذا كان) قوله لكن لفلان (موصولا للتوقف) أي لتوقف أول الكلام على آخره وهذا مغير له فيصح موصولا ولا يصح مفصولا لان بيان التغيير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرض الامام فخر الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول المقر له ما كان لي قط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الاولى أن كلامه ظاهر في الرد ويحتمل أن يكون مقصوده أن العبد أو الدين وان اشتهر أنه عبدي أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره لغيره ولكن لفلان قرينة عليه فان كان موصولا لا يكون ردا وان كان مفصولا يتم الرد ولا يسمع قوله لكن لفلان فتدبر *(مسئلة * أو لاحد الامرين) أي لواحد من الامرين (فيعم في النفي دون الاثبات كالنكرة) فانه في المعنى مثلها فأعطي حكمها فان نفي المبهم لا يكون الا بنفي جميع الافراد عرفا وان جاز عقلا نفيه في ضمن النفي عن البعض وما قيل انه أي التعميم من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه (الا بدليل) صارف عن مقتضاها (بخلاف الواو) فانه يعم في الاثبات دون النفي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون لسلب الاجتماع (الا بقرينة) صارفة عن مقتضاه قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضي أن تكون الواو أيضا عامة في النفي لانها لمطلق الجمع فاذا ورد عليه النفي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كما في الاثبات ولهذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان الاجتماع فيه تأثير ومقصوده بما اذا كان قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا بهذا بل استمروا على أن

اما في العقليات واما في الشرعيات أما العقليات فيمكن أن يدل على نفيها بأن اثباتها يفضي الى المحال وما أفضى الى المحال فهو محال
لقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومعلوم أنهما لم تفسدا فدل ذلك على نفي الثاني ويمكن اثباته بالقياس الشرطي الذي
سميناه في المقدمة طريق التلازم فان كل اثبات له لوازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكذلك المتحدي ليس نبيا اذ لو كان
نبيا لكان معه معجزة اذ تكليف المحال محال فهذا طريق وهو الصحيح الطريق الثاني أن يقال للمثبت لو ثبت ما ادعيته لعلم ذلك
بضرورة أو دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل فيدل ذلك على الانتفاء وهذا فاسد فانه ينقلب على النافي فيقال له لو انتفى الحكم

الاصل فيه في النفي سلب الاجتماع الا لصارف فلعلهم وجدوا الاستعمال كذلك وبهذا اندفع ما في التلويح والتحرير أن سلب
العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأثير فافهم (فقوله لا أقرب ذي أوذي) مشيرا الى زوجتيه (ايلاء منهما)
فأيتهما لم يقربها أربعة أشهر بانت لان أو في النفي يفيد التعميم (وفي) قوله لا أقرب (احدا كما) يكون الايلاء (من احداهما)
لان احدا كما معرفة فلا تعم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني أن أو في الخبر للشك أو التشكيك أراد أن يشير الى أنه ليس على
ظاهره فقال (وليست) أو (في الخبر للشك أو التشكيك) كما اشتهر (لان المتبادر) من أو (افادة النسبة الى أحدهما)
والتبادر دليل الحقيقة فاو حقيقة في أحدهما لا في الشك أو التشكيك فانهما لا يتبادران (وانما يتعقل اليهما لان سبب
الابهام غالبا أحدهما) فيقع المخاطب في شك وان كان مع علم المتكلم التعين علم أن ارادته التشكيك والا فالشك فدلالته على
الشك أو التشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه (فيجوز في انه لاحدهما) أي يقال بالمجاز
انه للشك أو التشكيك ويراد أنه لاحدهما (كما) يجوز في (أنه للتخيير والاباحة في الانشاء) وليس كذلك بل فيه أيضا لاحدهما
(وانما يعلم) خصوص التخيير أو الاباحة (بالاصل فان كان) الاصل (المنع فتخيير فلا يجمع) لانه يجوز أحدهما بالانشاء
ولا يجوز الجمع بالاصل وهو التخيير (أو) كان الاصل (الاباحة فيجوز الجمع) بالاصل فان قيل قال الله تعالى انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض
ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي أن يكون الامام مخيرا في جميع قطع المارة كما هو مذهب عطاء
وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي وأبي ثور وداود الظاهري ونقل في كتبنا عن مالك وأنتم لا تقولون به بل مذهبكم
جزاؤهم القتل ان كانوا قتلوا والصلب ان قتلوا وأخذوا المال والقطع ان أخذوا المال فقط والنفي أي الحبس الدائم ان خوفوا
من غير أخذ وقتل بل أبو حنيفة الامام رحمه الله يقول في القتل والاخذ يخير الامام بين أن يصلب فقط أو يقطع ويصلب أو يقطع
ويقتل قال (وفي آية المحاربة يلزم) من تخيير الامام بين الاجزية (مقابلة أخف الجنايات بالاغلظ) من الاجزية فانه يجوز له
حينئذ أن يصلب ان خوف فقط (وبالعكس) أي مقابلة أغلظ الجنايات بأخف الاجزية كما اذا قتل وأخذ يجوز للامام أن
ينفي أي يحبس ولم تعهد هذه المقابلة في الشرع (فقلنا بتوزيع الاجزية على الجنايات) كما بينا (لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها)
وعليه روى أبو يوسف الخبر أيضا وشهدت به الآثار أيضا والامام انما خير في القتل والاخذ وغير حكم الكريمة بهذه الآية وبقية
العرنيين فانهم قطعوا وقتلوا الا أن المثلة المروية فيها انتسخت (واستعير) أو (للغاية والاستثناء في مثل لالزمنك أو تعطيني حقي)
أي الى أن تعطيني أو الا أن تعطيني حقي (وقيل) في أصول الامام فخر الاسلام (منه) قوله تعالى وما النصر الا من عند الله
العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء (أو يتوب عليهم) أو يعذبهم
فانهم ظالمون أي حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام تقليدا لصاحب الكشاف وغيره انه عطف على يكبتهم فيما قبل وقوله
جل وعلا ليس لك من الامر شيء اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وأذعنوا بزعامتهم انه أسلم من التكلف وقال المصنف
والاول أقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد أنه لا يصح ما في الكشاف فانه آية أخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسيقت لغرض آخر
فلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي وأحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وأصحابه وسلم يوم أحد اللهم العن أبا سفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان
ابن أمية فنزلت هذه الآية الكريمة ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون فتيب عليهم كلهم وروى
البخاري والترمذي ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت رباعيته يوم

اعلم انتفاؤه بضرورة أو بدليل ولا ضرورة ولا دليل ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب بان يقول مثلا الاصل عدم اله ثان فمن
ادعاه فعليه الدليل اذ لا يسلم له أن الاصل العدم بخلاف البراءة الاصلية فان العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من
حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى وتكليف المحال محال ولو كلفنا من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ
الينا تكليفه كان ذلك تكليف محال فاستندت البراءة الاصلية الى دليل عقلي بخلاف عدم الاله الثاني وأما قولهم لو ثبت اله ثان
لكان لله تعالى عليه دليل فهو تحكم من وجهين أحدهما انه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الاشياء دليلا و يستأثر

أحد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فأنزل الله ليس لك من
الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شيء اسم ليس أي ليس لك من الامر شيء أو
توبتهم أو تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف (فرع * اختلف في هذا حر أو هذا وهذا)
يحتمل أن يكون معطوفا على مدخول أو فالمعنى هذا حر أو هذان و يحتمل أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفرد على مفهوم
أحدهما المأخوذ أي أحدهما حر وهذا (فقيل وعليه زفر لا عتق الا بالبيان كهذا أو هذان) رجوعا الى الاحتمال
الاول (وقيل وعليه الجمهور) وهو ظاهر الرواية (يعتق الاخير و يتخير في الاولين لانه كأحدهما) حر (وهذا) رجوعا
الى الاحتمال الثاني و ينبغي أن يكون النزاع فيما لا نية له والافيحال على النية (ورجح) القول الثاني (بان التغير ههنا
ضروري) بتراخي حكم الانشاء عنه (وهي مندفعة بتوقف الاول على الثاني) حتى يصير معه كلاما واحدا مفيدا الحكم موقوف
على خيار السيد (فقط) من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم وفيه شائبة من
الخفاء فان كون التغير ضروريا غير ظاهر بل التغير وضعي لان وضع أو يقتضي أن ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لايقاع
الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز أن يكون ما بعده هو والثالث معا وأيضا الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفا على
ما بعد أو لزم الضرورة في توقفه على الثالث فتدبر (والترجيح بلزوم تقدير التثنية) خبرا (على) الاحتمال (الاول)
في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة (ليس بشيء فلا نسلم اللزوم) ونقول التقدير هكذا هذا حر أو هذا
حر وهذا حر وفيه أن فيه كثرة التقديرات والقلة فيها أولى فتأمل (ولا) نسلم (بطلان اللازم) فانه يجوز التخالف في الخبر بين
المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وأنت خبير بأن حكم الواو وحكم أو واحد في تعلق
المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان أمكن والا يقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة على الجملة
وههنا من قبيل عطف المفردات ولو تنزلنا فلنا الاشك في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل (مسئلة * حتى
للغاية ولو) كانت (باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة) فان موتهم ليس غاية بل في الوسط
وكذا قدوم المشاة ليس غاية لقدوم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا أعلى وجانبا أدون واعتبر ابتداء الحكم من الادون
منتهيا الى الاعلى كما في المثال الاول أو اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني (واعتبار ذلك الاعتبار) من المتكلم (ليس بتكلف كما قيل)
في التحرير (بل تحقيق للعرف) فان الثقات نقلوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول (وتكون) حتى
(جارة وعاطفة والشرط) فيهما (البعضية) أي يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها الا أنه داخل في حكم ما قبلها او ان فيه خلافا
في الجارة (وابتدائية بعدها جملة) مذكورة الطرفين كما عند البصرية أو أعم منها ومما قدر أحدهما كما عند علماء الكوفة
(والشرط) في الابتدائية (أن يكون الخبر من جنس المتقدم) اما أن يكون نفسه أو نوعا من أنواعه أو لازما وتابعا له ولو عرفا
(ومنه) قول امرئ القيس

(سريت بهم حتى تكل مطيهم) * وحتى الجياد ما يقدن بارسان

(وصحح بالاوجه) الثلاثة (أكلت السمكة حتى رأسها) الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر أي حتى رأسها مأكول
وفيه خلاف البصريين (وفي دخول ما بعدها فيما قبلها) حال كونها (جارة مذاهب) أولها الدخول مطلقا وهو مذهب
ابن السراج وأبي علي وكثير من المتأخرين من أهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقا واليه ذهب الجمهور من أهل النحو
و (ثالثها ان كان جزأ) صالحا لتناول الحكم (دخل) والا لا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر (ورابعها الدلالة

بعلمه

بعلمه الثانى انه يجوز أن ينصب عليه دليلا ونحن لا ننتبه له وينتبه له بعض الخواص أو بعض الانبياء ومن خص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذى يقطع به أن الانبياء يدركون أمورا نحن لا ندركها وأن فى مقدورات الله أمورا ليس فى قوة البشر معرفتها ويجوز أن يكون لله تعالى صفات لا ندرك بهذه الحواس ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة أو سابعة بل لا يستحيل أن تكون اليد والوجه عبارة عن صفات لا نفهمها ولا دليل عليها ولو لم يرد السمع بها لكان نفيها خطأ فلعل من الصفات من هذا القبيل مالم يرد السمع بالتعبير عنه ولا فينا قوة ادراكها بل لو لم يخلق لنا السمع لانكرنا الاصوات ولم نفهمها ولو لم يخلق لنا ذوق الشعر لانكرنا تفرقة صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون فما يدرينا أن فى قدرة

على شئ من الدخول والخروج (الا بقرينة) دالة على أحدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك (وليس) هذا المذهب (باحد الاولين) من الدخول وعدمه (كما فى التحرير لانهما من قسم الدال) فالاول الدلالة على الدخول والثانى الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شئ منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعين أحد المعنيين وذلك بعيد فانه خلاف الاصل من غير ضرورة ملجئة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير أن يكون وضع لهما فاما أن يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى أحد الاولين أولا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبارة التحرير يمكن ارجاعها الى أحد هذين الاحتمالين أيضا والله أعلم (والاتفاق على الدخول فى العطف والابتدائية واستعيرت) أى حتى اذا لم تستقم الغاية (للسببية) أى سببية ما قبلها لما بعدها (نحو أسلمت حتى أدخل الجنة) وفى التحرير سببية أحدهما للآخر ومثل سببية الثانى للاول ربحت حتى اتجرت وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول فى العربية ولا تكفى الامثلة الفرضية الا أن يقال لا يلزم فى المجاز سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الاول يجوز عكسه وأشار الى بيان العلاقة بقوله (فان السبب يظهر تمامه بالمسبب فكانه منتهى به) فانه به يظهر أيضا تمام ذى المنتهى (وهذا معنى ما فى الكشف ان العلاقة) بين السببية والغاية (الاشتراك فى انتهاء الحكم) فالمراد به الاشتراك فى ظهور تمام الحكم (كيف لا ولو كان الانتهاء حقيقة) عنده (لكان الغاية حقيقة) فتستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز وقد كان بصدد اثبات المجاز (هذا خلف) واذا تعين مراد صاحب الكشف (فلا يرد ما فى التلويح أن الدخول ليس منتهى الاسلام) فلا يطرد نحو أسلمت حتى أدخل الجنة وربما يجاب أيضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها فى جميع الافراد وبعض أفراد المسبب يكون غاية فلا يضر التخلف فى المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة فى السببية مطلقا أيضا فافهم (وما اختاره) فى التلويح (انها مقصودية ما بعدها مما قبل) وهو مشترك بين الغاية والسببية (فمنقوض بحتى رأسها) فانه غير مقصود من أكل السمكة وفيه أن اطراد العلاقة فى جميع أفراد المستعار منه غير واجب لكن ينقلب فاطرادها فى أفراد المستعار له أيضا غير واجب (والتخصيص بحدوث الاسلام أو اسلام الدنيا) لاطراد الغاية فى المثال المذكور (كما فى التحرير) فى دفع ايراد التلويح (تكلف) مستغنى عنه كيف لا والحدوث آنى لا يصلح أن يقع مغيا لشئ فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منته بالموت فلا يصلح الدخول غاية له فافهم (وان لم يصلح للغاية أو السببية فيجوز العطف لمطلق الترتيب) الذى هو أعم مما كان مع التعاقب أو التراخى فان قلت ليس هذا معنى للفظ فان حرفا لم يوضع لمطلق الترتيب أعم من التعقيب والتراخى قلت ليس من شرط المجاز أن يكون المستعار له مدلول اللفظ مطابقة بل يكفى أن يكون مدلولا التزاميا أو تضمنيا بل يجوز أن لا يدل عليه اللفظ أصلا باحدى الدلالات ومن أنكر فليأت بالحجة ونقل عن كشف المنار أنه مستعار لمعنى الفاء (ومن ههنا جوز الفقهاء تجوز اجاء زيد حتى عمرو) أى بعده عمرو ومخالفة النحاة فى هذا وقولهم انه لم يجئ فى كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر فى مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون فى فحص اللغات فلا يعارض قولهم وأما الجواب بانه لا يشترط سماع الجزئيات فى التجوز فليس بشئ فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب أن لا يظهر المنع كما فى اطلاق الاب على الابن وههنا يمنعون هذا النحو من الاستعمال فيما زعم النحاة (فرع * قال ان لم آتك حتى أتغدى عندك فكذا) اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لا تصح السببية فان اتيانه لا يصلح سببا للتغدى من نفسه وهو لا يصلح جزاء الاتيان فتعذر السببية أيضا فحمل على العطف لمجرد الترتيب (فيشترط للبر وجود الفعلين) من الاتيان والتغدى (ولو متراخيا) الى آخر العمر فى غير المؤقت أو الى آخر الوقت الذى قيد به فى المؤقت فان حتى لمجرد الترتيب

الله تعالى أنواعا من الحواس لو خلقها لنا لادركنا بها أمورا أخر نحن ننفيها فكان هذا انكارا بالجهل ورميا في العماية أما الشرعيات فقد تصادف الدليل عليها من الاجماع كنفي وجوب صوم شوال وصلاة الضحى أو النص كقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في الحلي ولا زكاة في المعلوفة أو من القياس كقياس الخضراوات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه كقول الراوي لا زكاة في الرمان والبطيخ بل هو عفو عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعد مثل هذا الدليل فنبحث عن مدارك الاثبات فاذا لم نجد رجعنا الى الاستصحاب للنفي الاصلي الثابت بدليل العقل وهو دليل عند عدم ورود السمع وحيث أوردنا في تصانيف الخلاف أن النافي لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل سمعي اذ يكفيه استصحاب

(الا أن ينوى الاتصال) فيجب حينئذ للبر الاتصال هذا ويتأتى ممن جعلها بمعنى الفاء أن يشترط الاتصال نوى أو لم ينو والله أعلم بأحكامه

(مسائل حروف الجر ؛ مسئلة الباء للالصاق) وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما أشار اليه بقوله (ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة) وليس الامر كما زعم بعض النحاة أن الباء مشترك فيها بأوضاع فانه خلاف الاصل وليس الامر أيضا كما توهم البعض أن اطلاقها على الالصاق حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من أفراد الالصاق وقد وضع لافراده الجزئية بوضع واحد كما هو شأن الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من أن التجوز لازم قطعا فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان كانت أفراد الالصاق لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه آخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه هو ليس مجازا فتأمل فيه وظهر أيضا اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعة للالصاق الكلي صارت اسما لان معاني الحروف روابط جزئية فهي موضوعة للالصاق الخاص وفي الالصاقات الأخر تكون مجازا فافهم (وباء المقابلة) التي تدخل الأثمان (أشبه بالاستعانة) بل نوع منها (لان الأثمان وسائل يستعان بها على المقاصد) وهي المبيعات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصودا عند المشترى كذلك الثمن يكون مقصودا عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة والحق غير خفي على ذي بصيرة فان المقصود أن الأثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شئ ولهذا تثبت على الذمة وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض واذا كان وضع الأثمان لذلك التزم استعمال باء الاستعانة داخلة عليها واذا ثبت أن الأثمان تكون مدخولة الباء (فصح الاستبدال) بالمبيع ونحوه (بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوفة) فانه ثمن لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه (والاستبدال فيه) قبل القبض (جائز دون العكس) أى لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشتريت كرا من حنطة موصوفة بهذا العبد (لانه سلم حينئذ) لكون الكر الذي في الذمة مبيعا لتعلق الشراء به وهذا العبد ثمنا لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم واذا كان سلما فلا بد من شروطه من الاجل وغيره (ولا بد فيه من القبض) أيضا فلا يصح الاستبدال قبل القبض هنا وفرع في التحرير هذه الفريعة على أن الباء باء الاستعانة ومدخوله يكون ثمنا وكان أورد عليه أن هذه الباء باء البدلية ولا نسلم كونها باء الاستعانة وفرعها المصنف بحيث اندفع هذا السؤال (وقول الشافعية انها للتبعيض في وامسحوا برؤسكم) فقد (أنكره محققو العربية حتى قال ابن برهان) منهم (من زعم أن الباء للتبعيض فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه) فلا يصغى الى هذا القول أصلا ولا يلتفت الى كلام أمثال صاحب القاموس فانه مكابرة ثم انه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الالصاق كما يشهد به كلامهم لا أنه يكون منه كما توهم صاحب التحرير (وما) قال (في المنهاج) في الجواب عنه (انه شهادة على النفي) فلا يسمع (مدفوع) حال كونه (على وهنه) أي موهونا في نفسه (بانه) أي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكنه (كشهادة حصر الورثة) فانها شهادة بنفي علمهم بوارث آخر وهي مقبولة لانه لو كان لأحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فتقبل لانه لو كان لأحاط علمهم به ووجه وهنه أنه ليس شهادة أصلا بل استقراء صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوبا والاستقراء في نفي استعمال أمثال هذه الحروف التي لا يخلو عنها أكثر التركيبات يفيد القطع بعين ما ذكر المصنف في مفهوم المخالفة ولا يقبل الآحاد في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول أبي علي في اثبات التبعيض فتدبر فان قلت استعمل الباء فيه في قول الشاعر

البراءة الاصلية التي كنا نحكم بها الا بعد ثبوت الرسول وورود السمع فان قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع وانتفاء السمع غير معلوم وعدم العلم به لا يدل على عدمه ولا سبيل الى دعوى العلم بانتفائه فان ذلك لا يعلم قلنا قد بينا أن انتفاءه تارة يعلم كما في انتفاء وجوب صوم شوال وصلاة الضحى وتارة يظن بأن يبحث من هو من أهل البحث عن مدارك الشرع والظن فيه كالعلم لانه صادر عن اجتهاد اذ قد يقول لو كان لوجدته فاذا لم أجد مع شدة بحثي دل على أنه ليس كمن طالب المتاع في البيت اذا استقصى فان قيل أليس للاستقصاء غاية محدودة بل البحث بداية ووسط ونهاية ففي أي حال له أن ينفي الدليل السمعي المغير

شربت بماء الدحرضين فأصبحت ... زوراء تنفر عن حياض الديلم

أجاب بقوله (وشربت بماء الدحرضين غير مثبت) للتبعيض (لاحتمال الزيادة والتضمين) والدحرض ماء ووسيع ماء آخر وقيل ماءان لبني سعد وقيل بلد والدحرضان تثنية الدحرض كالقمرين والزوراء المائلة والديلم قوم من الترك يجعلهم أعداءهم وقيل أرض (وفرع عليه يلزم) أي (تكرار الاذن في ان خرجت الا باذني) فأنت طالق (لانه) استثناء (مفرغ) لان الباء للالصاق متعلق بذلك المقدر الخروج فالمعنى ان خرجت خروجا الا خروجا ملصقا باذني (فلم يخرج) من المنع خروج (خارج الالصاق) أي بالاذن والخروجات الغير الملصقة بالاذن ممنوعة داخلة تحت اليمين فيشترط الاذن لكل خروج (بخلاف) ان خرجت (الا أن آذن لان الاذن غاية تجوزا) وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن (لتعذر الاستثناء) لعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية (فيتحقق البر بالمرة) الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن فان قلت فمن أين لزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم قال (لزوم تكرار الاذن في دخول بيوته عليه) وآله وأصحابه الصلاة و (السلام انما هو بالتعليل) وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي وايذاء النبي صلى الله عليه وسلم حرام في كل وقت لا بلفظ النهي (أقول حذف حرف الجر شائعا) أي مع أن (قياس) فلا يتعذر تقدير الاصل الا بان آذن فيصير مثل الا باذني (والمصدر) استعماله (للحين) أيضا (شائع) فلا يتعذر أن يكون للحين والمعنى الا وقت أن آذن فيعم الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الاذن في كل مرة (فلا وجه للترجيح) لما قاله على هذين الوجهين وفيه أن الوجه موافقة الاصل من الاباحة ومراعاة المتيقن ووجود الاذن في كل مرة فان الخروج كان مباحا فالمانع هنا المنع فلا يحرم بالشك فالاولى أن يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا وكون الا بمعنى الغاية قليل جدا فالحمل على الشائع أولى هذا (و) مسألة (على للاستعلاء ولو معنى) أي ولو كان الاستعلاء معنويا (فيعم اللزوم كالدين) فان فيه استعلاء معنى يقال ركبه الدين (واستعير في المعاوضات المحضة) أي العقود التي لا تنعقد الا بعوض المال (كالنكاح والاجارة والبيع للالصاق) بمعنى باء المقابلة بالاتفاق كاحمله على عشرة أو بعت هذا العبد على عشرة أو تزوجت على عشرة (و) استعير (في الطلاق للشرط) أي لكون ما بعده شرطا لما قبله (عنده ففي طلقني ثلاثا على ألف الالف يلزمه بواحدة) أي لا يحكم الزوج بايقاع واحدة (لعدم انقسام المشروط على الشرط) فان حاصل التعليق أن المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت شيء منه على تقدير بعضه فلا يثبت ولعل منشأ ما قيل ان الانقسام يلزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والا فيرد ورود الاعتراض أنه كما يجب تقديم بعض المشروط يجب تقديم بعض الشرط فعلى تقدير انقسام أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط متقدما بجزء من الشرط فلا ... وأيضا لا استحالة في تقدم جزء المشروط على الشرط انما المحال تقدم كل المشروط على الشرط (وعندهما) أي في الطلاق (للالصاق عوضا فينقسم) أجزاء العوض على أجزاء المعوض (فله الثلث) الالف في طلاق واحدة (أقول ترجيحهما بأنه المتبادر بأن الاصل فيما علمت مقابلته بمال العوضية) والطلاق مما يقابل بمال فيحمل فيه على العوضية (قد يعين الاصل) أي تعين العوضية أصلا (فيما لا يقبل الشرط المحض) أصلا كالبيع ونحوه لا في كل ما يقبل المعاوضة في الجملة فقد يدفع بمنع الاستقراء والله أعلم (كذا ترجيحه) أي كما أن ترجيح قول الامام بعينه (بانه) أي على (مجاز في الالصاق حقيقة في الشرط) فيحمل عليه عنده لانه (كما ذكره في الاصل) وانما كان حقيقة (لانه) أي لانه حقيقة في الشرط (ممنوع)

قلنا مهما رجع رجع الى نفسه فعلم أنه بذل غاية وسعه فى الطلب كطالب المتاع فى البيت فان قيل البيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة فان الكتاب وان كان محصورا فالاخبار غير محصورة وربما كان راوى الحديث مجهولا قلنا ان كان ذلك فى ابتداء الاسلام قبل انتشار الاخبار ففرض كل مجتهد ما هو جهد رأيه الى أن يبلغه الخبر وان كان بعد أن رويت الاخبار وصنفت الصحاح فما دخل فيها محصور عند أهلها وقد انتهى الى المجتهدين وأوردوها فى مسائل الخلاف وعلى الجملة فدلالة العقل على النفى الاصلى مشروطة بنفى المغير كما أن دلالة العموم مشروطة بنفى المخصص وكل واحد

قيل) فى الاستناد (لان الالصاق) المتحقق (فى العوض حقيقته) أى حقيقة على (فانه من أفراد اللزوم) اذ هنالك يلزم العوض فى الذمة (أقول اللزوم انما يتحقق بعد التعلق) الذى يكون فى المعاوضة (لانه يوجب المقابلة والمقابلة توجب اللزوم) فالتعلق يوجب اللزوم (والكلام فى أصل التعلق) انه حقيقة فيه ام لا (بعد) فالحق ان الالصاق والشرطية كلاهما غير اللزوم فهو فيهما مجاز هذا ومن ادعى أنه حقيقة فى الشرط لم يقل بأنه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول صار فى العرف حقيقة بمعنى أنه لا يحتاج فى الانفهام الى قرينة أصلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه البيان (ثم أقول لك أن ترجحه) أى قول الامام (بأن تعلق المجموع) من الألف (بالمجموع) من الطلقات الثلاث (صونا عن الالغاء ضرورى) سواء كان التعلق شرطيا أو الصاقيا (وانقسام البعض على البعض زائد بلا دليل) فانه ان كان للشرط فظاهر أنه لا انقسام وان كان للالصاق (فان الطلاق يحتمل الامرين) بعوض المال و بغير عوض المال ولا قيمة له فى ذاته أصلا حتى يقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم المجموع لا الاجزاء (بخلاف البيع ونحوه) فان العوضين قيمة فى ذاتهما فلا بد أن تقع فى مقابلة الاجزاء التى هى أموال أجزاء من العوض الآخر والا لزم بقاء المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء بلا دليل (فلم يثبت * فرع * فى) قول رجل له (على ألف يلزم الدين) و يكون اقرارا به لكونه حقيقة فى اللزوم وهو كونه دينا (ولو وصل وديعة تعين المجاز) لوجود الصارف (وهو وجوب الحفظ * مسئلة * من اختلف فيها فكثير من الفقهاء) قالوا (انها للتبعيض) فقط (و) قال (فخر الدين للتبيين و) قال (جمهور أئمة اللغة لابتداء الغاية) أى الشئ ذى الغاية (زمانا) كان (أو مكانا على الصحيح) لا كما زعم البعض انه لابتداء الغاية المكانية (وأرجعوا ما عداها) واقعة فى الاستعمالات (الى ما ذهبوا اليه والحق أن التبعيض والتبيين فى نحو آجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء فى نحو أخذت من الدراهم تعسف) أما الاولان فى المثال الاول فلانه من البين أن الغرض فى الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر وأما الاخير فلان الاخذ ليس ممتدا حتى يتحدد (بل) كلمة من (مشترك) بين المعانى (للتبادر) أى لان الكل يتبادر فى مواضعه فلا احتمال لكونه مجازا فى أحدهما وحقيقة فى الآخر فاما أن يكون موضوعا بازاء القدر المشترك أو بازاء كل والاول باطل والا لتبادر منه فتعين الثانى فان قلت لا احتمال هذا القدر المشترك فان وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلى قلت مع أنه لا يضر فالمراد أن يكون موضوعا لافراد القدر المشترك بوضع واحد أو بازاء افراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة باوضاع والاول باطل والا لتبادر الافراد باعتبار الاشتراك فى هذا القدر المشترك فتعين الثانى فتدبر وهذا أولى مما فى التحرير واستقراء مواقعها يفيد أن متعلقها ان تعلق مسافة كسرت وبعت فلابتداء الغاية وان افاد تناولا كأخذت وأكلت فلايصاله الى بعض مدخوله ثم ساق الكلام فأنه يرد عليه انه لا يلزم للبعض أن يكون متعلقه مفيد التناول كما فى قوله تعالى وكانت من القانتين فتدبر (مسئلة * الى لانتهاء حكم ماقبلها) الى ما بعدها وهو الغاية (وفى دخول ما بعدها) فيما قبلها (مذاهب كحتى) أى كما فى حتى مذاهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ماقبلها وفى غيره عدمه وعدم الدلالة على شئ من الدخول وعدمه (لكن الأشهر فى حتى) مذهب (الدخول وفى الى) مذهب (عدمه والتفصيل بتناول الصدر) لولا الغاية لها (كالمرافق) فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للمرافق بل لما بعدها ولذا فهم بعض الصحابة فى التيمم اليد كله الى الابط كما حكى فى الكشف ناقلا عن المبسوط (فيدخل) الغاية حينئذ فى الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج (ويسمى) هذا (غاية الاسقاط و) التفصيل (بعدمه) أى عدم تناول الصدر لولا الغاية (كالليل) فانه لولاه لما دخل فى الصوم فانه امساك فى النهار (فلا) يدخل فى الحكم لانه كان خارجا فبقى كذلك (و يسمى غاية المد) خبر لقوله والتفصيل (وقد تأيد) هذا التفصيل (باتفاق أكثر أئمة الفقه وأجلة

من المخصص والمغير تارة يعلم انتفاؤه وتارة يظن وكل واحد دليل فى الشرع * هذا تمام الكلام فى الاصل الرابع وهو منتهى الكلام فى القطب الثانى المشتمل على أصول الادلة المثمرة التى هى الكتاب والسنة والاجماع والعقل

﴿خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من اصول الادلة وليس منها﴾

وهو أيضا أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابى والاستحسان والاستصلاح فهذه أيضا لابد من شرحها

﴿الاصل الاول من الاصول الموهومة﴾ شرع من قبلنا من الانبياء فيما لم يصرح شرعنا بنسخه ونقدم على هذا الاصل

الغة) قال صاحب الكشف ناقلا عن المبسوط قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تدخل الغاية فى مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا تدخل فى الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهى اليها دل عليه الصوم الى الليل والا كل الى الفجر وهذا لو آجر الى رمضان أو باع بأجل الى رمضان أو حلف لا أكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجمل لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبى صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم حين علم الوضوء الذى لا يقبل الله الصلاة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكى الوضوء انتهى وهذا يدل دلالة واضحة أنهما اختارا عدم الدخول وأما الامثلة التى أوردها لعدم الدخول ففيها الغاية غاية المد الا مسئلة الحلف فان فيها تفصيلا فان الليل غير داخل فى حكم اتمام الصوم ذكر أو لم يذكر وكذا الفجر فى قوله تعالى وكلوا واشربوا فان صيغة الامر لا توجب التكرار فانه لو لم يذكر الغاية لا يتناول الامر اياها وكذا فى الاجارة فانها تمليك المنفعة وهى تصدق بتمليك المنفعة ساعة وكذا الاجل فى ثمن المبيع لانه تأخير عن وقت وجوبه وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه الغايات لمد الاحكام المغياة بها فلا يلزم من عدم الدخول فيها عدمه فى غايات الاسقاطات ولا يلزم منه أن يدخل فى الخيار فان الغاية فيه غاية المد عنده لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقييد بالغاية الا خيار ساعة غير معينة فذكر الغاية لمد الخيار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلابد من المد الى الغاية مطلقا عندهما والى ثلاثة أيام عنده وأما مسئلة الحلف فالغاية تدخل فيه فى رواية الحسن فلا تصلح حجة هذا واعترض القاضى الامام أبو زيد على التفصيل بأن الكلام اذا اقترن فى آخره غاية أو شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المغيا أو المعلق فليس ههنا حكم الصدر عاما فأسقطته الغاية بعدها أو غير عام فمده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قاله كيف ومسئلة اليمين لازمة على طريق الامام أبى حنيفة اذ الاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى منقولا منه فى الكشف والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هنالك حكما عاما أو خاصا مفادا من أول الكلام ثم الغاية أسقطته أو مدته حتى يرد عليه ذلك بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبله أفاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وسميت هذه الغاية غاية اسقاط لا لأن هنالك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وتسمى غاية المد لا لأن هنالك حكما ثابتا امتد بالغاية وليس هذا منافيا للتوقف أول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا تغيره الغاية التى شك فى خروجها وتغييرها وكذا فى الشق الثانى أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية متناولا بل نقول ان اقتران الكلام الذى يقتضى الشمول بالغاية يدل على أنها لاسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقترانها مع الكلام الذى لا يقتضى الشمول يدل على مد الحكم اليها استقراء وأما هى نفسها فبقيت كما كانت وأما مسئلة الحلف فان سلمت فلعله لقرينة أخرى أو بعرف خاص ان تم واذا دريت ما صورنا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم أنه ليس الامر كما زعم البعض من أن معنى غاية الاسقاط أن متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا أيديكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التأويل صحيحا مع أنه لا يخطر بالبال أصلا وينبغى لك أن تحمل ما فى الكشف أن الى متعلق بالفعل لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعنى أن الى وان كان متعلقا باغسلوا ويكون هذا غاية الغسل لكن الغاية بما يدل على الاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية ففى الاول تدخل وههنا القسم الاول فتدخل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا يرد عليه أنه ان أراد أن المقصود منه اسقاط الواجب فما وراء الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط انما الواجب غسل اليدين

مسئلة وهى أنه صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه هل كان متعبدا بشرع أحد من الانبياء فمنهم من قال لم يكن متعبدا ومنهم من قال كان متعبدا ثم منهم من نسبه الى نوح عليه السلام وقوم نسبوه الى ابراهيم عليه السلام وقوم نسبوه الى موسى وقوم الى عيسى عليهما السلام والمختار أن جميع هذه الاقسام جائز عقلا لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع ورجم الظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد عملى لا معنى له فان قيل الدليل القاطع على أنه لم يكن على ملة أنه لو كان لافتخر به أولئك القوم ونسبوه الى أنفسهم ولكان يشتهر تلبسه بشعارهم وتتوفر الدواعى على نقله قلنا هذا يعارضه أنه لو كان منسلخا عن التكليف والتعبد

من الانامل الى المرافق وان أراد اسقاط ما وراءها فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى لا يدل على شئ قالواجب ليس الا غسل اليدين الى المرافق وبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذ قد دريت صحة التفصيل بتناول الصدر وعدمه تم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع ههنا فى تتميم الفرع أقوال أخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها أن الى بمعنى مع ويرد عليه أن هذا الاطلاق تجوز فلا بد له من باعث وما أورد عليه فى التحرير من أنه صار المعنى حينئذ اغسلوا أيديكم الى المناكب مع المرافق فان اليد عبارة عما من الانامل الى المناكب فقد أفرد بعض أجزاء اليد عن الحكم وافراد بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عداه فيلزم وجوب الغسل الى المناكب هذا خلف فالجواب عنه أن لهذا القائل أن يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لافراده من الحكم بل لانه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة والسلام وأصحابه ومن بعدهم انما غسلوا فى الوضوء اليد الى المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقى هو داخلا لكون الى بمعنى مع فافهم ومنها أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليد اذ لا يتم غسله من دون غسله لتشابك عظمى الذراع والساعد فغسل الذراع لا يتم من دون غسله وهذا معزو الى المحيط وفيه ان هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض تبعى بمعنى انه افتراض فى الحقيقة لذى المقدمة وانما ينسب اليها نسبة بالعرض كما مر وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه وما أورد فى التحرير أنه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد الى المرفق فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد المتلاقيين فساقط لانه لا يخفى عليك أن غسل اليد الى المرفق لا يتم الا بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق وهناك العظمان متشابكان قطعا فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فوقع الشك فى الدخول وعدمه فصار الآية مجملة وفعله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مبينا وهذا انما يتم لو ثبت اشتراك الى فى الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول الى لا يدل على شئ فبقى المرفق على العدم الاصلى اللهم الا أن يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها أنها تارة تدخل وتارة لا فتدخل احتياطا وفيه أن الاحتياط انما يوجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلاثين من الشهر المبارك لا كصوم الشك وأصالة الوجوب ههنا ممنوعة بل هو أول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفادا من الشرع والكلام فيه فافهم ومن هنا اندفع أيضا ما فى التحرير الاقرب أن يقال ان المواظبة على غسل المرافق قد ثبت فأورث شبهة الايجاب فأوجبنا احتياطا وأيضا منقوض بأكثر السنن ثم ثبوت المواظبة أيضا مشكل فانه لم ينقل الا بكلمة الى وهى توجب عدم الدخول عنده وما روى الامام محمد أنه أدار الماء على المرفق فغسله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندى وهذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (فرع * فى له على من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية لعدم دخول الغايتين) عنده المبتدأ والمنتهى وحاجه الاصمعى وقال ما قولك فى رجل قال سنى ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع سنين فتحير زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحدا وتحيره ليس دليلا عليه كما قيل ان تحيره كان لعدم مطابقة الاعتراض مذهبه لان قوله كان فى من وهذا فى بين (وعنده) يلزم فى الاقرار المذكور (تسعة لدخول المبدإ بالعرف) وعدم دخول المنتهى لانه غاية مدة لولاها لما تناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدإ أن وجود الثانى مستلزم لوجود الاول لما بينهما من التضايف الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدين الا بالوجوب فى الذمة ويرد عليه ورود ظاهر أن الثانى معروض للثانوية ولا يلزم من دخوله ووجوده فى الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود مضايف آخر بل هذه الاوصاف يعتبرها الذهن ويجعل معنوناتها واقعة فى الخارج فلا يلزم من وجود معنون أحدهما وجود معنون الآخر وأفحش من هذا ما قيل ان وجوب التابع

بالشرائع لظهر لخالفته أصناف الخلق وتوفرت الدواعي على نقله ويشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث معجزة خارقة للعادة وذلك من عجائب أموره وللمخالف شبهتان الاولى أن موسى وعيسى دعوا الى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هو داخلا تحت العموم وهذا باطل من وجهين أحدهما أنه لم ينقل الينا على التواتر عنهما عموم صيغة حتى ننظر في فحواه فلا مستند لهذه الدعوى الا المقايسة بدين نبينا صلى الله عليه وسلم والمقايسة في مثل هذا باطل وان كان عموم فلعله استثنى عنه من نسخ شريعتهما الثاني أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها وتعذر القيام بها ولاجله بعث صلى الله عليه

يستلزم وجوب العاشر أيضا كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعية التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم (وعندهما) يلزم هنالك (عشرة اذ) العشرة غاية و(المعدوم لا يكون غاية) لموجود والا وجد الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده (ووجوده انما يكون لوجوبه) لانه دين (فيجب) العاشر فتجب عشرة لهذا العارف عما هو أصل الغاية (قلنا) ليس العاشر غاية في الخارج بل (يكفي التعقل للتحديد) وجعله غاية والحكم على ما هو محدود في التعقل بلزومه في الذمة فافهم ﴿مسئلة﴾ في للظرفية حقيقة) وهي الزمانية أو المكانية (ونحو الدار في يده مجاز فلزم ما في) قول المقر (غصبت ثوبا في منديل) لان الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان العقار لا يمكن غصبها عند الشيخين وبخلاف غصبت ثوبا من منديل فان المتبادر منه الانتزاع وبعد المناقشة فيه مجال فالاولى أن المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبهما (ولزم عشرة في) قول المقر (على عشرة في عشرة لبطلان الظرفية) فان الدرهم لا يكون ظرفا عرفا للدرهم آخر وكذا عدد لعدد آخر وهذا أولى من الاستدلال بأنه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فانه انما يستحيل في المعين وأما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب (الا ان قصد به المعية فعشرون) لازم حينئذ لانه قصد المجاز وفيه تشديد عليه فيصدق قضاء وديانة (ويشكل) هذا (اذا أراد) المقر (عرف الحساب) فينبغي أن يلزم مائة لان العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم (حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية) رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله وما أوردوا لبيان ذلك أن الضرب لا يفيد زيادة في المضروب بنفسه وانما يفيد تكثير الاجزاء والا لكان الفقير غنيا بضرب ما في يده من المال في الالف بل الالوف فغاية ما لزم بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة أجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة الكاملة ففيه ما أورده في فتح القدير أن الكلام فيما اذا أراد عرف الحساب ولا شك أن في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي أن بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى أن هذا القرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بالاستعمال عند النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية وأقر بها فيلزم ما يكون مفهومه في تلك اللغة فافهم (وتقديره يفيد الاستيعاب) عنده بخلاف ذكره (الفرق) الظاهر (عرفا ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة) فيفهم من الاول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال المحقق في بيانه ان تقديره يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كالفعل المتعدي والمتعدي بواسطة حرف الجر فتأمل ويخالف هذا (خلافا لهما فلم يصدق قضاء) عنده (في نية آخر النهار في) قوله أنت (طالق غدا) لانه نوى خلاف حقيقته الظاهرة وفي مختار ذلك يفيد استيعاب اتصاف المرأة بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في أول أجزائه (بخلاف في غد) فانه يقبل فيه نية آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب [illegible] قالا يقع في أول الاجزاء عند عدم النية قال (وانما يتعين أول النهار عند عدم النية لعدم المزاحم) هنالك بخلاف الاجزاء الباقية فان الاول مزاحم لها اذا الوقوع فيه أو نهاية من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء وأما ديانة فيقبل نية آخر النهار في الصورتين ﴿فرع﴾ قال الرجل أنت طالق في مشيئة الله تعالى يتعلق بها ولا يقع لان المشيئة غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما يتعلق بموجود فيقع ونقض بطالق في قدرة الله فأجيب بأن المعنى في تقدير الله فهو كهي مشيئة الله لا يقع ورد بأنه يجوز أن يكون المعنى في مقدورات الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي أن يقع والمستفسر الكلام يحيث لا يتأتى هذا التفصيل والقال فقال (لم يقع في) قوله (طالق في مشيئة الله و) قوله طالق (في قدرة الله لصحة تعلقهما بطرفي النقيض) فلا يتعين فيه الوقوع وهذا تفسير الفرق في المشيئة فان المشيئة لله تعالى واقع بالضرورة فالاولى أن يقرر هكذا ان المراد من هذا الشرط وهو مستعمل في المشيئة فالمعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم

وسلم فن أين يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتهما الثانية من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى ويحج ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ويجتنب الميتة وذلك لا يرشد اليه العقل قلنا هذا فاسد من وجهين أحدهما أن شيأ من ذلك لم يتواتر بنقل مقطوع به ولا سبيل الى اثباته بالظن الثانى أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا تحريم الا بالسمع ولا حكم قبل ورود الشرع وترك الميتة عيافة بالطبع كما ترك أكل الضب عيافة والحج والصلاة ان صح فلعله فعله تبركا بما نقل جملته من أنبياء السلف وان اندرس تفصيله ونرجع الآن الى الاصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبدا بشريعة من قبله والقول فى الجواز

الاشتراط فى الظاهر فاما أن يعنى به ان قدر الله كما اذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما أن يعنى فى مقدور الله تعالى فلا معنى له الا أن هذا فى جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا (بخلاف) طالق (فى علم الله تعالى) فانه يقع فيه فى الحال (لانه لا يتعلق الا بالواقع) المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق (فتدبر) فان قلت تعلق العلم وتعلق المشيئة سواء فانه اذا قطع بوجود شئ قطع بتعلق العلم والمشيئة به وما شك فى وجوده شك فى تعلقهما أيضا فما وجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان الا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما الا بعلم تحققه فما ذكرتم لعدم الوقوع فى المشيئة جار فى العلم وما ذكرتم للوقوع فى العلم جار فى المشيئة قلت هذا الاشكال مما تلقته الاذكياء بالقبول والذى عند هذا العبد فى الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالبا وهو أى الشرط يستقيم فى المشيئة عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع ولا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى أن هذا متحقق فى علم الله تعالى وهذا لا يصح الا أن يقع ليتحقق فى علم الله تعالى فيصح الكلام فتأمل فيه ثم نقول ان هنا كلاما آخر به يرتفع القيل والقال هو أن المتبادر فى العرف بالتقييد بالمشيئة التشكيك فى الوقوع بل هو للابطال عند البعض ونقل عنهما أيضا والعرف فى جعل القدرة ظرفا استبعاد وقوع ذلك الشئ واشعار أن القدرة الالهية اذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها به وأما القدرة البشرية فقاصرة عنه وأما فى التقييد بالعلم فيقصد توكيد وقوع مضمونه فيقع فى هذه الصورة دون الاولين ولعل مقصودهم هذا لكن أجملوا وتساهلوا واكتفوا بذكر ما كان تخيله داعيا الى هذا العرف هذا ما عندى الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا ﴿مسائل أدوات التعليق﴾ المراد بالاداة الكلمة لان بعضها أسماء أيضا ﴿مسألة * ان للتعليق على ما هو على خطر) من الوجود قال الشيخ ابن الهمام ليس الخطر لازما لمفهوم الشرط فان الشرط قد يكون مقطوعا وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من خواص ان والكلمات الجازمة للمضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخلة الا على ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور (قالوا لا تطلق فى) قول الزوج (ان لم أطلقك فطالق الا آخر) أزمان (حياة أحدهما لان الشرط) ههنا (العدم مطلقا) أى العدم رأسا (فانه الذى على خطر) لا غير لان مطلق العدم متحقق فان السكوت متحقق معلوم ووضع ان للخطر فهو المراد (فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد) بزمان (متيقن) فلا يتناوله الشرط الذى على خطر (بخلاف متى) لم أطلقك فأنت طالق (فانه) يقع فيه كما سكت (لعموم الازمنة) فى متى فالشرط فيه العدم فى أى جزء كان وهذا التقرير مما يتوقف على أن يكون متى داخلا على محقق الوجود وأما اذا اشترط فى مدخوله الخطر فلا يصح أن يراد بالعدم مطلق العدم المتحقق فى كل زمان فانه كما مر فى ان ليس على الخطر والتقرير الأوفى فى ان لم أطلقك دخل النفى على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فان ان لا يدل على ازمان وهذا يقتضى استيعاب النفى ودوامه فان الفعل كالنكرة يعم بالنفى وفى متى لم أطلقك يقيد نفى الفعل بزمان فلا يقتضى الاستيعاب فتدبر (ولهذا) أى لاجل أن متى لعموم الازمنة (لا يتقيد التفويض بالمجلس فى) طالق (متى شئت) لانه لعموم الأزمنة فلا يبطل بالاعراض فى بعض الازمان (دون ان شئت) أى يتقيد التفويض فى ان شئت بالمجلس لانه لا يقتضى عموم الازمنة بل التفويض بمجرد المشيئة فاذا أعرضت وفقدت المشيئة فى المجلس بطل التفويض هذا ﴿مسألة * اذا ظرف زمان ويجىء للشرط محققا) فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود الا لنكتة (وحينئذ) أى حين مجيئه للشرط (فقد يسقط عنها الوقت فتكون) حرفا (كان) وجعل فى التلويح مبنى حرفيته دخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة الامام فخر الاسلام ثم أورد عليه بأنه انما يدخل على مشكوك الوجود لاجل النكتة وهذا ليس بشئ لان الدخول وان كان لنكتة مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط وان كان ذلك لنكتة وليس أن النكتة

العقلى

العقلي والوقوع السمعي أما الجواز العقلي فهو حاصل اذ لله تعالى أن يتعبد عباده بما شاء من شريعة سابقة أو مستأنفة أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة ولا يستحيل منه شئ لذاته ولا لمفسدة فيه وزعم بعض القدرية أنه لا يجوز بعثة نبي الا بشرع مستأنف فانه ان لم يجدد أمرا فلا فائدة في بعثته ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة ويلزمهم على هذا تجويز بعثته بمثل تلك الشريعة اذا كانت قد اندرست وارساله بمثلها اذا كانت قد اشتملت على زوائد وأن يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني مبعوثا اليهم والى غيرهم ولعلهم يخالفون اذا كانت الاولى غضة طرية ولم تشتمل الثانية على مزيد فنقول يدل على جوازه ما يدل على جواز

يجعل المشكوك محققا بل الغاية أن يجعل بمنزلة المحقق وتدخل الكلمة التي كانت للتحقق واستعملت لما شك فيه ثم انه لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعا له لان الاسم لا يستعار لمعنى الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه أن الدخول على المحظور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية ألا ترى أن الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المحظور في متى مع عدم سقوط الوقت ولعله لهذا لم يجعله الشيخ مبنى الحرفية ولا المصنف وأما قوله ان كلام فخر الاسلام لا يستدعيه فنظر فيه فمن شاء فلينظر في كلامه الشريف (فلا يقع في اذا لم أطلقك فطالق حتى يموت أحدهما) لانه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا (خلافا لهما لظهورها عندهما في الظرف) ولا يسقط عنه الوقت كمتى ففي أي وقت سكت وقع (ويرد عليه أنه لو أراد الشرط المحض) بمعنى ان (يجب أن لا يصدقه القاضي) في هذه النية لانه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف على نفسه (مع أنه على ما نوى) قضاء (بالاتفاق) وانما الخلاف فيما لا نية فيه فتدبر

(مسئلة: لو لامتناع الثاني لامتناع الأول) اعلم أن لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالاول المنتفي المقدر في الماضي ويكون الثاني مساويا للاول في الاكثر فينتفي الثاني بانتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء التزامية فاذا قيل الاول ملزوم والثاني لازم فانتفاؤه لا يوجب انتفاءه بل الامر بالعكس فلو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه ثم قد يستعمل فيه على القلة أيضا كما في الاقيسة الاستثنائية (وقد جاء نحو) ما روي عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه موقوفا في الأصح ومرفوعا أيضا نعم العبد صهيب (لو لم يخف الله لم يعصه) يعني قد يجيء لافادة أن الثاني متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المحقق (وقد يستعمل) لو (كان) أيضا التعليق الثاني بالاول في الاستقبال (فيجوز الفاء) في الجزاء (ويعتق بعد الدخول في نحو لو دخلت عتقت) على ما روي عن الامام أبي يوسف كما في التحرير وأصول الامام البزدوي وفي الكشف أن هذا رواية ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم ينص فيه الامام أبو حنيفة وفي المنار روي عن محمد القياس أن لا يقع فيه شئ لان حقيقة الكلام انتفاء العتق لانتفاء الدخول لكن الفقهاء تمسكوا بالعتق حملا على المجاز وهو ورد بمعنى ان حذرا عن اللغو اذ العتاق منتف من قبل لعدم ايقاعه فلا معنى لانتفائه لانتفاء الدخول وقيل عليه فينبغي أن يتعدى ان كان علق العتق قبل بالدخول ولم يوجد ثم قال هذا الكلام ينبغي أن يكون الكلام على الحقيقة تحصيلا للفائدة والا فيحمل على ان قال أبو الحسن الاخفش الأهوازي ان قال لو دخلت الدار فأنت طالق ينبغي أن يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فصار كما اذا قال ان دخلت وأنت طالق يقع في الحال لان جواب ان لا يقع بالواو وجوابه ظاهر بعد أن لا يقع الطلاق الا بالجواب ان كان على معناه وههنا قد انتقلت الى معنى ان على أن الفقهاء لم يعتبروا هذا فان العوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب فالله أعلم بأحكامه (ولولا لامتناع الثاني لوجود الأول) لأنه كلمة لو زيدت اليها لا (فلا اتفاق في) أنت (طالق لولا حبك اذ زوال المانع أو ارتفاع المانع لا يكفي) لوجود الشئ والحب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لانه لم يستعمل فيه فقط بخلاف لو (فافهم

مسئلة: كيف للحال) المشهور أنه السؤال عن الحال وقد يتجرد عن السؤال ويدل على الحال فقط (وقيل) للحال (غير الاختيارية) كالصحة والمرض دون القيام والقعود (ورد بالمنع) وادعى استعماله في نحو كيف جلست وكيف قمت شائع (وجاء الشرط) جازما للمضارع مطلقا عند علماء الكوفة واذا ضم اليه ما كما عند أهل البصرة (قالوا فعلا الشرط والجزاء فيها يجب أن يكونا متفقي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع أصنع) أو كيفما تصنع أصنع (فلا يجوز كيف) ولا كيفما (تجلس أذهب) (فرع)، في قول الزوج (أنت طالق كيف شئت وقع رجعية مقيدة بدون المشيئة) من الزوجة (عنده) لكن في المدخولة تفوض الاحوال الأخر كالبينونة الخفيفة والغليظة على مشيئتها وفي غير المدخولة لا يفوض شئ لان الحال

نصب دليلين وبعثة رسولين معا كما قال تعالى اذ أرسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث وكما أرسل موسى وهرون وداود وسليمان بل كخلق العينين مع الاكتفاء في الابصار باحداهما ثم كلامهم بناء على طلب الفائدة في أفعال الله تعالى وهو تحكم أما الوقوع السمعي فلا خلاف في أن شرعنا ليس بناسخ جميع الشرائع بالكلية اذ لم ينسخ وجوب الايمان وتحريم الزنا والسرقة والقتل والكفر ولكن حرم عليه صلى الله عليه وسلم هذه المحظورات بخطاب مستأنف أو بالخطاب الذي نزل الى غيره وتعبد باستدامته ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمه اتباع دينهم الا اذا نزل عليه وحي مخالف لما سبق

قد فات بوقوع الطلاق (ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس) فان شاءت في المجلس وقعت والا لا لان التفويض يتوقف على المجلس (له) انه طلق وفوض وصفه الى مشيئتها و (أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف) فيجب أن يقع ولا يقع مجردا عن أوصافه بل موصوفا بوصف ما (فتعين الادنى) وهو الرجعية وهذا غير واف لا نا لا نسلم أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفعل ولم لا يجوز أن يكون تفويض الوصف مستلزما لتفويض الأصل فلا يقع شئ فالأولى أن يقرر هكذا ان حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الأوصاف اليها فينبغي أن يقع لأن الانشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه واذا وقع فلا بد أن يقع مع صفة ثبتت له عند وقوعه بلا زيادة أمر وهو كونه رجعيا فيصير رجعيا والأوصاف الباقية مفوضة كما كانت ان بقي المحل فتأمل فيه فانه انما يتم لو لم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا (ولهما أن تعلق الحال الغير المنفكة تعلق لذي الحال) والا لزم الانفكاك وههنا أحد الأوصاف لازم الطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب أن يفوض نفس الطلاق أيضا اليها (أقول) استلزام تعليق الحال اللازمة لتعليق الملزوم (ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم المشيئة) فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات فيه أن هذا الكلام لتفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوجود قبل المشيئة منها وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم فكون البعض أولى غير مضر وغير مثبت اياه فان ثبوته مناف لتصرفه فان قيل يخصص تصرفه بما عداه قلت أي دليل على التخصيص لم لا يبقى تصرفه عاما وتفويض الأصل أيضا ولا بأس به فتأمل فيه والمشهور في الاستدلال لهما أن الشئ الغير المحسوس أصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشيئة تعلق الأصل أيضا وهو غير تام لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس مما لم يقم عليه دليل ﴿مسائل الظروف

﴾ مسئلة ﴿ قبل وبعد ومع متقابلات) فالاولان متضايفان والثالث مضاد مشهوري لهما (واذا أضيفت) كل منها (الى) اسم (ظاهر فصفات لما قبلها و) اذا أضيفت (الى ضمير فلما بعدها) أي فصفات لما بعدها هذا منقوض بنحو جاءني رجل قبل زيد غلامه وجاء رجل غلامه قبله والتحقيق أن هذه الظروف لنيابتها عن الفعل تقتضي فاعلا هو الموصوف بهذه الظروف فهو قد يكون ظاهرا بعدها فهي صفات لما بعدها وقد يكون ضميرا راجعا الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها (فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير مدخولة) لأن الأولى وقعت في الحال مقارنة لايقاعه وقد وصفها بالقبلية على الأخرى فلا بد من وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل (و) لزم (ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة) لأن الأولى وقعت في الحال متصفة بقبلية الأخرى عليها فتقع في الماضي لأن قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال (كمع) كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لأنه ايقاع للاثنين دفعة في الحال (بعكس بعد) فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لأنه أوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعدية عن واحدة أخرى فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى في الماضي والايقاع فيه ايقاع في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لأنه أوقع الاولى في الحال متصفة ببعدية الاخرى عنها فهي في المستقبل ويلغو لفوات المحل وهذا (بخلاف المدخولة فثنتان) واقعتان عليها (مطلقا) في الصور كلها لانها قابلة للطلقات الكثيرة ولو مرتبة (وما قيل ان كون الشئ قبل غيره لا يقتضي وجود غيره) فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي أن لا يقع في المدخولة بقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما أوقع واحدة موصوفة بالقبلية على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى (فمدفوع بأن القبلية نسبة) بين القبل والبعد (وتحققها فرع تحقق المنتسبين) وهو بديهي وانكاره مكابرة ﴿مسئلة﴾ عند للحضرة الحسية) نحو عندي كوز (والمعنوية) نحو عندي دين لفلان (فالعندية أعم من الدين والوديعة وانما تثبت الوديعة (باطلاقها) بأن يقول عندي لفلان ألف من غير تقييد بالدين أو الوديعة (لانها) أي الوديعة (أدنى) ما تثبت

قال

فالى هذا يرجع الخلاف والمختار أنه لم يتعبد صلى الله عليه وسلم بشريعة من قبله ويدل عليه أربعة مسالك ((المسلك الاول)) أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تحكم قال بالكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر التوراة والانجيل وشرع من قبلنا فقرره رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوبه ولو كان ذلك من مدارك الاحكام لما جاز العدول الى الاجتهاد الا بعد العجز عنه فان قيل انما لم يذكر التوراة والانجيل لان فى الكتاب آيات تدل على الرجوع اليهما قلنا نبين سقوط تمسكهم بتلك الآيات بل فيه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى ثم

العندية (بل لأن الاصل البراءة) للذمة وفى الحمل على الوديعة براءتها ((مسائل متفرقة)) ((مسئلة)) غير متوغل فى الابهام جاء صفة) مضافة (على الاصل) فيه (ولا حكم فى المضاف اليه) اللهم الا عند قائلى المفهوم (و) جاء (استثناء فيفيد نقيض الحكم) فيما بعده كما هو شأن الاستثناء (ويلزمه حينئذ اعراب المستثنى) لأن المستثنى لما صار مجرورا به أجرى اعرابه عليه لكونه صالحة للاعراب (ففى له درهم غير دانق بالرفع) صفة درهم (يلزم) الدرهم (تاما) لأنه اقرار بالدرهم التام المغاير للدانق (و) فى له على درهم غير دانق (بالنصب) يلزم الدرهم (الا دانقا) لأن الاستثناء تكلم بالباقى فاقتصر الاقرار على ما بقى من الدرهم بعد اسقاط الدانق (وفى) له (دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما) فيلزم الباقى من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب (و) يلزم دينار (تام عند) الامام (محمد لأنه) استثناء (منقطع) غير مخرج لشئ (عنده لشرطه فى الاتصال التجانس) بين المستثنى والمستثنى منه (صورة ومعنى) وهو منتف فى الدينار والدرهم واذا لم يخرج شئ يلزم تام (وقالا يكفايته) أى كفاية التجانس (معنى) للاتصال (وهو متحقق) ههنا (لاشتراك الثمنية) بينهما فالمعنى له على دينار الا قيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفيا بالتجانس المعنوى فى الاثمان فقط مع وجود المعنوى فى له على ألف الا هذا العبد لان الاثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال فى مثل هذا عند ارادة الاستثناء على ألف الا قيمة العبد ولا يقدر هذا والله أعلم بأحكامه ((مسئلة)) اللام للاشارة الى المعلومية) أى معلومية المدخول (وأقسامه أربعة معروفة) لام العهد الخارجى الذى فيه الاشارة الى حصة معينة من المدخول ولام الاستغراق الذى فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذى فيه اشارة الى الجنس ولام العهد الذهنى الذى فيه اشارة الى فرد ما منه وهذا فى المعنى كالنكرة (أقول الحق أن يخمس) اللام (والخامس لام الطبيعة فى موضوع الطبيعية) الذى فيه الاشارة الى الطبيعة من حيث الاطلاق (مثل قولنا الانسان نوع) فان قلت القوم جعلوه داخلا فى لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء أخذ من حيث الاطلاق أو من حيث هو قلت مقصوده أن الانسب أن يخمس حين التقسيم لمغايرة هذين اللامين بالاحكام كالا لامات الأخر لأنهم غفلوا عنه هذا وان أدرج فى لام العهد الخارجى فله وجه أيضا كما لا يخفى على ذى بصيرة ثاقبة (ثم الراجح العهد الخارجى) لافادته فائدة جديدة وكون الذكر سابقا قرينة عليه (ثم) الراجح (الاستغراق الا كثرية) فى موارد الاستعمال (خصوصا فى استعمال الشارع ثم) الراجح (الجنس) لعدم افادته فائدة جديدة عند ابهامها (وقيل بالعكس) أى أن الراجح الجنس على الاستغراق ويعزى الى علماء المعانى والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الأحق بالاعتبار كيف وهذا قول علماء الاصول وهم متقدمون فى أخذ المعانى من قوالب الالفاظ قال فى التحرير هذا ليس بجيد فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الا كثرية والأفيدية ولا شك أن الاستغراق أفيد من العهد وهذا ليس بجيد فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر ألا ترى أنهما من علائم الحقيقة وأيضا الاعتبار للقرينة ألا ترى أنهم يتركون الحقيقة وان كانت أفيد ويترجحهما أحد معنيى المشترك وان كان الآخر أفيد وههنا استعمال العهد أكثر وهو المتبادر والذكر سابقا قرينة أو تقدير أو كثرية استعماله فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر من هذا أن اللام حقيقة فى التعريف والاشارة وهو يعرف المدخول وان كان مستعملا فى معناه المجازى ثم المختار عند جماهير مشايخ الشافعية والمالكية أيضا والحنابلة أيضا وعلى ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة فى الاستغراق عند مقارنة اللام كما أنه بدونها الفرد المبهم وينقل خلاف أهل المعانى فهو مجمل ان شاء الله تعالى تحقيقه وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهنى القسم ورفضه آخر بل أخذ الجنس بحيث يشمل المعهود الذهنى والمعهود الخارجى المشهور أعنى ما فيه اشارة الى حصة معينة فيه ففيه بين ما فيه اشارة الى حصة معينة وما فيه جنسية فى كثرة

نقول فى الكتاب مايدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغى أن يقتصر على ذكر الكتاب فان شرع فى التفصيل كانت الشريعة السابقة أهم مذكور فان قيل اندرجت التوراة والانجيل تحت الكتاب فانه اسم يعم كل كتاب قلنا اذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق الى فهم المسلمين شئ سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذ قط تعلم التوراة والانجيل والعناية بتمييز المحرف عن غيره كما عهد منه تعلم القرآن ولو وجب ذلك لتعلمه جميع الصحابة لانه كتاب منزل لم ينسخ الا بعضه وهو مدرك بعض الاحكام ولم يتعهد حفظ القرآن الا لهذه العلة وكيف وطالع عمر رضى الله عنه ورقة من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى احمرت

ومافيه اشارة الى حصة معينة ذهنية سمى الاول المعهود الخارجى والثانى المعهود الذهنى فهما قسمان من المعهود الخارجى المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجى والذهنى على الاستغراق فبان لك أنه لاخلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت فى الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسقط مافى التلويح ان الحكم بتقدم المعهود الذهنى على الاستغراق ممالم يذهب اليه أحد ولا هو صحيح فى نفسه فان جهة تقدم العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة فى ارادة الجنس والعهد الذهنى ممالافائدة فيه أصلا لانه بمعنى كالنكرة فافهم واذا دخل اللام على الجمع ولم يكن هناك جماعة معهودة أبطل اللام معنى الجمعية وأفاد استغراق الآحاد ان أمكن لانه الراجح كما تقدم والا أفاد تعريف الجنس سواء تحقق فى واحد أو أكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الاشخاص كما فى الرجال خير من النساء أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه فى فرد ما كما فى ركبت الخيل ولبست الثياب فدخل فى هذا أمثلة العهد الذهنى وسقط مااعترض به فى التلويح من أن مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهنى الذى فيه الاشارة الى حصة ما معهودة فى الذهن واذ قد عد فى المعرف بلام الجنس فأى معنى للمعهود الذهنى الذى هو مقدم على الاستغراق وأى شئ هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم امكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس فى كلام الله وكلام الفصحاء وأيضا استدلوا بأنه لو لم يحمل على الجنس وبقى الجمع فيه على الجمعية لغا حرف العهد أعنى اللام وان حمل على الجنس المقيد بالوحدة لغا الصيغة فلابد من الحمل على الجنس فيه ليبقى اللام معمولا ويكون مدخوله أقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعترض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود الذهنى ويشار الى جماعة ما معهودة فى الذهن فحينئذ يبقى اللام والجمع كلاهما على معنييهما وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص اللام أن يبطل الجمعية فلو أبقى الجمع لغا قطعا وأيضا ان العهد الذهنى عهد تقديرى وليس معناه حقيقة ولذا يعامل بالمعهود الذهنى معاملة النكرة فلغا قطعا والحاصل أن اللام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلو أبقى الجمع على معناه الجمعى بطل اللام بالكلية ولا يظهر له أثر فى تغيير المدخول ولو غير الى معنى المفرد بطل الجمعية بالكلية ويصير مجازا أبعد فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز أقرب الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التى ذكرت فى اللام بعينها جارية فى المضاف الى المعرفة فقسه عليه ثم انه يتفرع على ماعرفت من الترتيب بين الاقسام الاربعة حكم الاعادة فاذا أعيد المذكور أولا ثانيا معرفة كان عين الاول سواء كان الاول معرفة أو نكرة تقديما للعهد واذا أعيد نكرة كان غيره حملا على الافادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء ومارى عن ابن عباس رضى الله عنه موقوفا ومرفوعا فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لكن لم تصح هذه الرواية عند أهل الحديث وهو معنى قول الامام فخر الاسلام وفيه نظر لا ما وجهوا به أن الظاهر التأكيد والحمل على تغاير اليسرين تعسف فانه ليس يصلح بحال أدنى مسلم أن يجترئ عليه فما ظنك بقدوتهم هيهات هيهات ما ينسبون الى من هم متأدبون بآداب الشريعة ولم تتجاوز أقوالهم وأفعالهم عن اتباع السنة قال صاحب الكشف ان النكرة اذا أعيدت نكرة كان الثانى غير الاول وأما اذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو نكرة كان الثانى عين الاول ومثل للاخير بقوله

صفحنا عن بنى ذهل * وقلنا القوم اخوان عسى الايام أن يرجعـ ـن قوما كالذى كانوا

ووجهه بأنه اذا كان هناك معرفة استغرق جميع افراده فدخل فيه النكرة متقدمة كانت أو متأخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا ظهر أنه أراد بهذا الخبر بالعينية مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه أو بعضه وحينئذ فهو فى صدد بيان حكم آخر للاعادة غير مانحن فيه وما أورد عليه أن العهد مقدم فلا نسلم أنه ان كان معرفة استغرق فجوابه لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد

عبناه

عيناه وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعى ‹‹المسلك الثانى›› أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بها للزمه مراجعتها والبحث عنها ولكان لا ينتظر الوحى ولا يتوقف فى الظهار ورمى المحصنات والمواريث ولكان يرجع أولا اليها لا سيما أحكام هى ضرورة كل أمة فلا تخلو التوراة عنها فان لم يراجعها لاندراسها وتحريفها فهذا امنع التعبد وان كان ممكنا فهذا يوجب البحث والتعلم ولم يراجع قط الا فى رجم اليهود ليعرفهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم ‹‹المسلك الثالث›› أن ذلك لو كان مدركا لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والاخبار ولوجب على الصحابة مراجعتها فى تعرف الاحكام كما وجب

كما فى الثالث مطلقا وفى الباقين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع أن مطمح نظره رحمه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا ‹‹فرع ٭ فى›› حلفه (لا يكلمه الأيام والشهور يقع على العشرة عنده) فيهما (و) يحمل (على الاسبوع) فى الاول (و) شهور (السنة) فى الثانى (عندهما لامكان العهد) فيهما فيحمل اللام عليه اتفاقا (الا أنهم اختلفوا فيما هو المعهود) فعنده المعهود عشرة فيحمل عليه وعندهما فى الايام الاسبوع وفى الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان هذا والله أعلم بأحكامه ‹‹مسئلة ٭ أى الجزء المضاف اليه معرفا والجزئى منه نكرة) فمعنى أى الرجال أى جزء من مجموع الرجال ومعنى أى رجل أى واحد من أفراد رجل (ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه فى الثانى) أى فيما اذا كان نكرة لانه حينئذ عبارة عنه فيقال أى رجل ضربك وأى رجال ضربوك (و) يجب مطابقة الضمير (له فى الاول) أى فيما اذا كان معرفة فيقال أى الرجل وأى الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل عن جزء من أجزائه (قيل يعم) أى (بالوصف) كما هو شأن سائر النكرات (وقيل) لا بل (وضع ابتداء للعموم) للفرق الظاهر بين قولنا أعط رجلا جاءك للسؤال وأى رجل جاءك للسؤال وعند خصوص الوصف يخص أما عند الفريق الاول فظاهر وأما عند هذا الفريق فلانه صارف له عن العموم ‹‹فرع ٭ يعتق الكل اذا ضربوا فى قوله أى عبيدى ضربك فهو حر) لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كلهم (بخلاف فى ضربته) كلمة فى من سهو الناسخ أى هذا بخلاف أى عبيدى ضربته فهو حر (فانه لا يعتق فيه الا الاول فى) صورة (الترتيب أو ما يعينه المولى فى) صورة (المعية لان الوصف لغيرهم) وهو المخاطب لانه الضارب (وهو خاص) فلا يعم الحكم (وأورد) عليه لا نسلم أن الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبية وعام كيف (المضروبية تعم كالضاربية) وهى صفة لهم (فافهم) وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسوطة للكرام

‹‹الفصل الرابع ٭ وهو›› أى المفرد (بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف) له (أو مباين) له (لانه اما أن يتحد مفهومهما من كل وجه) احترز به عن نحو الحد والمحدود (كالبر والقمح أولا) يتحد مفهومهما بل يتعدد وان كان من وجه ما سواء صدقا على ذات (كالناطق والفصيح) أولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثانى متباينان ‹‹مسئلة ٭ الترادف واقع) فى اللغة (بالضرورة الاستقرائية كالتأكيد) أى كما أن التأكيد واقع بالضرورة (خلافا لقوم) لا يعبأ بهم (قالوا) لو وقع لوقع من غير فائدة واللازم باطل أما الملازمة فلان الواحد قد حصل به التعريف للمعنى فلا آخر أيضا التعريف هذا المعنى و (لا فائدة فى تعريف المعرف قلنا) غاية ما لزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا اذ (لا ينتفى التعريف) أى تعريف كل (بدلا على أن فائدته فى المحسنات) البديعية (لا تنفى) على التتبع ولا نسلم أيضا أن الفائدة منحصرة فى تعريف المعنى وتلك المحسنات (كالسجع فى قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت) ولو كان لفظ انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لفات السجع (وكالمجانسة كقولك اشتريت البر وأنفقته فى البر) ولو أقيم لفظ القمح مقام البر فات ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموى قدس الله سره

فطوفان نوح عند نوحى كادمعى ٭ وايقاد نيران الخليل كلوعتى

ومنه ظهر فائدة أخرى من المحافظة على الوزن (وكالقلب نحو) قوله تعالى (وربك فكبر) فى فعلم (ثم هو) أى الترادف (على خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ) بينه وبين غيره كالمجاز (فيحمل على غيره) لانه بالنسبة الى أغياره ‹‹مسئلة ٭ يجوز اقامة كل مقام الآخر فى حال التعدد اتفاقا أما فى) حال (التركيب) مع العامل أو المعمول أو غيرهما من المتعلقات

عليهم المناشدة فى نقل الاخبار ولرجعوا اليها فى مواضع اختلافهم حيث أشكل عليهم كمسئلة العول وميراث الجد والمفوضة وبيع أم الولد وحد الشرب والربا فى غير النسيئة ومتعة النساء ودية الجنين وحكم المكاتب اذا كان عليه شئ من النجوم والرد بالعيب بعد الوطء والتقاء الختانين وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم مراجعة التوراة لاسيما وقد أسلم من أحبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب فكيف يحصل القياس قبل العلم ﴿المسلك الرابع﴾ اطباق

(فلا يجب) الجواز بل قد يمتنع هذا (وهو الحق وقيل يجب) الجواز ولا يمتنع أصلا (وعليه) الشيخ (ابن الحاجب وقيل) يجب الجواز (ان كانا من لغة) واحدة وان كانا من لغتين يمتنع (واختاره) البيضاوى (فى المنهاج) الحاصل أن المذاهب ثلاثة جواز الاقامة مطلقا و جوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة وهو المختار (لنا أن صحة الضم) والتركيب مع الغير (من العوارض) الطارئة على اللفظ (واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها) فصح تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر بمعناه معه (واستدل) بانه (لو صح) القيام (لصح خداى أكبر) عند افتتاح الصلاة واللازم باطل (وأجيب) أولا (بأن الحنفية يلتزمونه) أى جوازه عند افتتاح الصلاة فبطلان التالى ممنوع (و) ثانيا (بأن المنع شرعى) ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به (والنزاع فى الصحة لغة و) ثالثا (بأن اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فلا يلزم) من امتناع صحة خداى أكبر (المنع فى اللغة الواحدة) وهذا غير واف فانه من قبيل المؤاخذات اللفظية لان له أن يقول لو صح لصح الله أعظم فلا جواب الا الاول منا والثانى مما عدانا أصحاب اطراد الجواز (قالوا المعنى واحد) وهو المقتضى لجواز الاقامة (ولا حجر فى التركيب لغة) اذ هو لافادة المعنى واللفظان فيها سواء آن ومانعوه فى لغتين فقط قالوا الا حجر فى التركيب الا من لغتين (قلنا) قولكم لا حجر فى التركيب (ممنوع) ألا ترى انه يقال صلى عليه دون دعا عليه (خصوصا) اذا كانا (من لغتين) فان الحجر فيه ظاهر ثم ان أصحاب الاطراد ان أرادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة لتم الاستدلال فان وحدة المعنى مقتض ولا استنكاف فى التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم أو أمر آخر ولا يتوجه الدليل المذكور لابطال هذا ويؤيده تجويزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر ﴿مسئلة * لا ترادف بين الحد﴾ التام (والمحدود خلافا لقوم قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ أجلى) منه والمفاد واحد وهو المعنى من الترادف (لنا أن المحدود يدل على الصورة الوحدانية) أى على أمر واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية (بخلاف الحد) فانه يدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة (فلا اتحاد) بينهما (من كل وجه) بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد فى الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن ههنا خرج الجواب عن دليل الخصم بمنع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ أجلى (وما) ذكر (فى التحرير) مع الاشارة الى التمريض بكلمة اللهم الا (أن النزاع لفظى يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه) فمن شرط فيه الافراد ينفى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف (فممنوع) فان الفريقين بعد الاتفاق على أن المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا فى أنه هل يتحقق بين الحد والمحدود أم لا فذهب الذين رأوا الامر فى بادئ النظر قالوا بذلك الاتحاد وأهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا فى الحاشية وأنت لا يذهب عليك أنه قد مر أن المترادفين من أقسام المفرد والقائل بالترادف بين الحد والمحدود ان سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه أيضا والا آل النزاع الى اللفظ البتة فان النافين نفوه بمعنى والمثبتين اثبتوه بمعنى آخر الا ان يقال انهم ما رأوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء أو يقال النزاع فى نفس اتحاد المفهومين هل يتحدان من كل وجه أولا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله أعلم بمراد عباده ﴿مسئلة * لا ترادف بين المؤكد والمؤكد﴾ لاتحاد اللفظ) كما فى التأكيد اللفظى (أو تغاير المعنى) كما فى التأكيد المعنوى ولا بد فى الترادف من التخالف فى اللفظ والاتحاد فى المعنى (ولا) ترادف (بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو أفرد) عن المتبوع (لا يدل على شئ ولو كان المعنى) المفهوم حال التركيب معه (مستقلا بالمفهومية) كيف لا وليس معناه الا معنى المتبوع (فلا يلزم كونه حرفا كما فى التحرير وانما لا يدل) التابع (منفردا) عن متبوعه (لانه انما (وضع) وقرر فى الاستعمال (لتقوية متبوع قبله على زنته

الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة وأنها شريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم بجملتها ولو تعبد بشرع غيره لكان مخبرا لا شارعا ولكان صاحب نقل لا صاحب شرع الا أن هذا ضعيف لانه اضافة تحتمل المجاز وأن يكون معلوما بواسطته وان لم يكن هو شارعا لجميعه ‫* ولنا في خلاف التمسك بخمس آيات وثلاثة أحاديث الآية الاولى أنه تعالى لما ذكر الانبياء قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلنا اراد بالهدى التوحيد ودلالة الادلة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين أحدهما أنه قال فبهداهم اقتده ولم يقل بهم وانما عداهم الادلة التي ليست منسوبة اليهم أما الشرع فنسوب اليهم فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم الثاني

فهو) مستعملا (بدونه مهمل) لا يدل على شئ أصلا وأما مع وان دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية بل دلالته كدلالة المفاوبات وبهذا ظهر لك سر عدم الترادف بينهما وأما ما ذكره المصنف ففيه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف ألا ترى أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المتصل لو أفرد على شئ أصلا وقد يكون الترادف في الحروف أيضا مع أنه لا دلالة لها حال الافراد فتدبر

(الفصل الخامس * وهو) أي المفرد (باعتبار وحدة المسمى) المدلول له (وتعدده خاص وعام قال أبو الحسين البصري) في تفسير العام (العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج) وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له (بوضع واحد) وانما زاد (لئلا يخرج) عن الحد (المشترك اذا استغرق) لما يصلح له (باعتبار معنى) واحد دون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع أنه عام (قيل) في حواشي ميرزا جان انما زاد ذلك (لئلا يدخل المشترك اذا أريد به جميع معانيه) فان ارادتها صحيحة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع (أقول) لا يصح اخراج هذا المشترك فانه من أفراد المحدود اذ قال (في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك) المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر أما أولا فانه على هذا لا يصح هذا التقييد أصلا وان كان الصيانة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين وأما ثانيا فلان مقصوده أن المحدود القسم الخاص المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم أنه حده الشيخ ابن الهمام بأن العام ما دل على استغراق أفراده مفهوم وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين فانه غير جامع للفظي كل وجميع فانهما لا يستغرقان لما يصلحان له من الافراد بل لافراد ما أضيفا اليه والمراد بالاستغراق أعم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي هذا (ثم أورد نحو عشرة) فانه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاؤه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ أصلا لقوله افراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له (وأجيب بأن المراد) بالصلوح المعتبر في الحد (صلوح الكلي للجزئيات) لا الكل للأجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات فآل الى تعريف الشيخ (وهو) أي العشرة (لا يصلح للآحاد) صلوح الكلي للجزئيات (ولا يستغرق العشرات) أي جزئياته فان الكلام في المنكر وأما المعرف المستغرق فمن افراد المحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق فان استغراقه للآحاد وهي ليست بجزئيات له قال (وعموم الرجال باعتبار أن اللام يبطل معنى الجمعية) ويجعله بمعنى المفرد (كما هو الحق) المختار من المذهب فحينئذ جزئياته الآحاد لا المجموع (وقيل) عمومه (باعتبار تناول الجماعات) وحينئذ المراد وبالجملة ان الجمع المستغرق متناول لجزئياته أما على المختار فلان جزئياته الآحاد وهو مستغرق لها وعلى غير المختار فجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين (أو) عموم الرجال باعتبار أن (المراد) بما يصلح له (جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ) الدال (كالرجل) والرجل (أو) جزئيات (ما اشتمل عليه ذلك) اللفظ اما (حقيقة كالرجال) فانه مشتمل على مفرده وهو الرجل (أو حكما كالنساء) فانه جمع امرأة من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل (أقول يشكل) على هذا الجواب (بعموم اسم الجمع كالقوم فانه) لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما اشتمل عليه لعدمه فانه (ليس له مفرد ولو تقديرا) حتى يكون مشتملا عليه (فافهم قال) الامام (فخر الاسلام) في تفسيره (هو ما انتظم جمعا من المسميات) انتظاما استغراقيا أم لا (لفظا كالرجال أو معنى كالقوم والجمع المنكر عنده) رحمه الله تعالى (منه) أي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد (الغزالي) رحمه الله تعالى وأذاقنا ما أذاقه العام (اللفظ الواحد) احترز به عن المتعدد (الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا) احترز

الرابعة قوله تعالى انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الآية وهو أحد الانبياء فليحكم بها واستدل بهذا من نسبه الى موسى عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون الاحكام المعرضة للنسخ ثم لعله أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم ثم هو على صيغة الخبر لا على صيغة الامر فلا حجة فيه ثم يجوز أن يكون المراد حكم النبيين بها بامر ابتدأ أمرهم به الله تعالى وحيا اليهم لا بوحي موسى عليه السلام الآية الخامسة قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون قلنا المراد به ومن لم يحكم بما أنزل الله مكذبا به وجاحداله

في التوكيل اجازة البيع بثمن درهمين و بثمن مازاد فظاهر أن البيع الواحد لا يكون بثمنين والمفوض اليه ليس إلا بيعا واحدا فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشيئين والزائد تمكن بلفظ واحد وهذا أيضا لا يخلو عن نوع قلق ويمكن أن يقال ان المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفا ففي صورة التوكيل المقصود التخيير بين البيعين بثمنين وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين أو الزائد لكن بلفظ واحد والبدلية باعتبار الاوقات فمعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد أخرى والمثنى لا يدل على الزائد أصلا وهذا أيضا غير واف فانه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراقي فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلا هذا (ثم قيل لا حاجة) حينئذ (الى) قيد (اثنين) فيلزم الاستدراك بل يكفي أن يقال اللفظ الواحد الدال على مافوق اثنين (اذ مامن عام الا و يدل على مافوق الاثنين) وفيه انه لو حذف قيد شيئين لما صح تعلق فصاعدا فاليه حاجة وان لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لما كان اليه حاجة لكن تعيين طريق أداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي بأطول وأقصر هذا (أقول الجمع المنكر عنده) قدس سره (عام و يقول) هو قدس سره (أقل الجمع اثنين) لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح اثنان فقيد اثنين لادخال الجمع المنكر (فتظهر الفائدة) قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عاما داخلا في الحد فلا يخرج المثنى ويبقى النقض به وان لم يكن عاما داخلا فيه فلا تظهر الفائدة أصلا فتدبر (و) أورد (رابعا) النقض (بالجمع المعهود والمنكر) فانهما دالان على اثنين فصاعدا (وأجيب) أولا (بالتزامه) فانهما عامان عنده قدس سره ولا مشاحة في الاصطلاح (و) ثانيا على التنزل (بان المراد الدلالة) على اثنين فصاعدا (معا بالاستغراق ولا يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد) فانه غير مستغرق لافراده كلها بل لبعضها كالمعهود (للفرق البين بين الافراد المخصوص على الاطلاق) كما في الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية أولا بالاضافة ثم اعتبر استغراقه لجميع أفراده (و بين الافراد المطلق على الخصوص) كما في الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا وأريد بعض مسمياته فلا شائبة للاستغراق فيه (فما في التحرير) أنه عرف العام ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على أفراد مخصوصة لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مستغرقة مقيدا لا مطلقا وأجيب بأن المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشئ بخلاف المعهود فان المشترك فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق (أن لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا) لان عالم البلد أيضا معهود وإرادة عهد دون عهد لا تدل عليه العبارة (ساقط) لان المضاف بالاضافة العهدية يلتزم خروجه وبالاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييد الجنس أولا ثم اعتبر عمومه واستغراقه لجميع الافراد المقيد فتدبر (مسئلة * العموم حقيقة في اللفظ) وهو متصف به حقيقة اتفاقا (وهل يتصف به المعنى) اختلف فيه (فقيل) نعم يتصف به (كاللفظ وهو المختار) عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام أبي زيد في الاسرار وعليه يحمل كلام الامام الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى (وقيل) يتصف به المعنى (مجازا وعليه الاكثر) من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله (وقيل لا) يتصف به المعنى (حقيقة ولا مجازا) وهذا مما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم (لنا أن العموم) لغة وعرفا (لمطلق الشمول وهو معقول في المعنى) كما في اللفظ (كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلي للجزئيات فان قيل) العموم (شمول أمر واحد) وشمول أمر واحد (ليس في المطر والصوت بل الافراد تتبعض) فان المطر الذي في بلد غيره في بلد آخر والكيفية المسموعة لشخص قائم بالهواء المحتبس في سامعة غير القائم بالهواء الذي في سامعة أخرى كذا قالوا (أقول) ليس الامر كما زعمت (بل الطبيعة) من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة (ثم في ضمن الافراد) الموجودة في محال متعددة (وقيل) في الجواب (لم يشترط في

لامن

لامن حكم بما أنزل الله عليه خاصة أومن لم يحكم به ممن أوجب عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبي اذا خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكم بمثلها النبيون وان كان بوحي خاص اليهم لا بطريق التبعية * وأما الاحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في القرآن قصاص السن الا ما حكى عن التوراة في قوله تعالى والسن بالسن قلنا بل فيه فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فدخل السن تحت عمومه الحديث الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وقرأ قوله تعالى وأقم الصلاة لذكرى وهذا

العموم لغة شمول أمر واحد) بل يكفي الشمول على طريقة التبعيض (ثم أفاد شارح المختصر أن الاطلاق اللغوي أمر سهل) فانه يعرف بالاستقراء (انما النزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد) هل يصح أم لا (وذلك) أي تعلق الامر الواحد بمتعدد (لا يتصور في الأعيان الخارجية) اتفاقا و(انما يتصور في المعاني الذهنية) فان العقل لا يأبى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد (والاصوليون ينكرون وجودها) فمنعوا اتصاف المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره (فحمل التعلق بعضهم) وهو شارح الشرح (على الحلول) فالحاصل أن حلول أمر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية (وعلل عدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة ويرد عليه أنه لا فرق حينئذ بين) المعنى (الخارجي و) المعنى (الذهني) فلا يصح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وهذا الايراد لو أراد بالاعيان الخارجية الاشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع المأخوذة من حيث هي وانما خص الاشخاص بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا أشخاص ذهنية عندهم والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجود فيه (أقول وأيضا يجوز أن يكون المعنى جوهرا كالمطر) فلا يتصف بالحلول أصلا (فتأمل وحمل بعضهم) وهو ميرزاجان التعلق بالمتعدد (على الحمل والصدق) وذا لا يتصور في الأعيان أي الاشخاص الخارجية (فان صدق أمر واحد) شخصي (خارجي على أمور لا يجوز بخلاف معقول ذهني) اذ منه الكليات الصادقة على الكثير والاصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان (أقول يرد عليه أن الصدق) والحمل (لا يقتضي الوجود بل تكفي المعقولية كما في المعدولات) فان المحمول فيها عدمي غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع (والاصوليون لا ينكرون ذلك) الحمل وكيف ينكر عاقل هذا (ثم أقول الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى أن لا شمول للمعدوم الا مجازا) فان الشمول وجود أمر في متعدد (ووجود أمر في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية) فحمل الاعيان على الاشخاص وذلك ظاهر (وانما يتصور في المعقولات الذهنية اذ منها الكليات الطبيعية التي قيل بوجودها) فيتصور الشمول فيها للمتعدد (وجمهور الاصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في مبحث الامر) من المختصر فمنعوا شمول أمر واحد لمتعدد في المعاني (هذا) وعلى هذا فيرجع حقيقة النزاع الى النزاع في وجود الطبائع واعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير بمعنى وجود أمر واحد في متعدد ولا شك أن الالفاظ لا تتصف بهذا المعنى فلا يصلح تحرير النزاع المذكور آنفا فان الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقا هل يتصف به المعنى ولو أريد أن الاحرى بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي يعتد به ثم ان الاستغراق حقيقة ليس الا للمعنى فانه هو المنطبق على الافراد واللفظ ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد فحينئذ لا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع أصلا اللهم الا في اللفظ وما في التحرير أن مبنى النزاع أن من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفخر الاسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة فان الواحد الشخصي لا يتناول الكثير وانما يتصور في الذهني وهو ينكره ثم يجوز مجازا ومن منع مجازا أيضا زعم أن لا علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جوز اتصاف المعاني به وهو الحق يقال مطر عام فلا يلتفت اليه لانه مع أنه لا أثر له في كلام الامام فخر الاسلام أصلا وأن الواحد الشخصي ذهنيا أو عينيا لا يتصور تناوله للكثير لا يلزم منه الاتصاف بما يتصف به اللفظ وعباراتهم تدل عليه وحرر النزاع بعض من تعمق نظره أن المراد بالعموم الاستغراق لافراد المفهوم الصالح لجريان الاحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخص بتخصيص اللفظ أم لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء هل له عموم أم لا والى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الائمة الحلواني رحمهما الله تعالى حاكين بان التصرفات والتجوزات انما تكون في الالفاظ دون المعاني فانها ما لم تعبر بالفاظ لا يتصرف

خطاب مع موسى عليه السلام قلنا ماذكره صلى الله عليه وسلم تعليلا للايجاب لكن أوجب عما أوحى اليه ونبه على أنهم أمروا كما أمر موسى وقوله اذكرى أى اذكر ايجابى للصلاة ولولا الخبر لكان السابق الى الفهم أنه اذكر الله تعالى بالقلب أو اذكر الصلاة بالايجاب الحديث الثالث مراجعته صلى الله عليه وسلم التوراة فى رجم اليهوديين وكان ذلك تكذيبا لهم فى انكار الرجم اذ كان يجب أن يراجع الانجيل فانه آخر ما أنزل الله فلذلك لم يراجع فى واقعة سوى هذه والله أعلم

«(الاصل الثانى من الاصول الموهومة قول الصحابى)» وقد ذهب قوم الى أن مذهب الصحابى حجة مطلقا وقوم الى أنه حجة ان خالف

فيها بزيادة أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول لا ماذكر كما يقال المأكول فى لا آكل عام والعموم حقيقة هو ماذكر وبعضهم ذهبوا الى الاول ونسبه بعض مشايخنا الى الشافعى رحمه الله حتى جوزوا التخصيص فى الثابت اقتضاء ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو ممن لا يعتد بهم زعما منهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا فى التحرير من الكلام ما يقضى منه العجب هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام «(مسئلة ※ للعموم صيغ)» دالة عليه بالوضع انفرادا (وقيل) ليس له صيغة وما يدل عليه فى الاستعمال (حقيقة فى الخصوص مجاز فى العموم وقال) الشيخ أبو الحسن (الأشعرى تارة بالاشتراك) بين العموم والخصوص (وتارة بالوقف) وفسر بانه لا يدرى أهى حقيقة فى العموم أم مجاز وبانه لا يدرى معناها ورد بان الاستعمال متحقق قطعا فلا بد من الوضع فاما النوعى الذى فى المجازات واما الذى فى الحقيقة فلم يبق التردد الا فى كونه حقيقة أو مجازا (وقيل بالوقف فى الاخبار) فقط (دون الامر والنهى وقيل لا نزاع فى الالفاظ المركبة) الدالة على العموم (مثل كل رجل وجميع الرجال وانما النزاع فى الصيغ المخصوصة وهى أسماء الشرط والاستفهام) كمن وما ومتى (وقيل من أولا يدل) على الافراد (على البدل احتمالا لا معا جزما) فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلا (وأجيب بانه يدل) على جميع الافراد (دفعة لكن على سبيل التردد) فى ثبوت الابوة لها فانها لا يمكن أن تثبت لكل (لا) أنه يدل عليها (بدلا على الاحتمال كالنكرة ومنها) أى من الصيغ المخصوصة (الموصولات) قال الشيخ ابن الهمام عموم أسماء الشرط والموصولات عقلى فان من يدل على عاقل والذى على ذات فاذا علقا بشرط وصلة عامتين يعم كل فرد من أفرادهما التى وجد فيها الشرط أو الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان شمول الشرط والصلة لا يوجب أن يقصد استغراق الكل معا عقلا الا اذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم لعموم العلة والعموم فيهما يفهم مطلقا ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لما صح التخصيص فيه والا لم يبق اللازم لازما فالحق أن العموم فيهما وضعى (والجمع المحلى) باللام (و) الجمع (المضاف واسم الجنس كذلك) أى المحلى والمضاف لكن لا مطلقا بل (حيث لا عهد) فان العهد مقدم على الاستغراق فى الجميع (وان كان بعضها أقوى) فى الدلالة على العموم (من بعض) كالجمع المحلى والمضاف فانهما أقوى من المفرد كذلك (و) منها (النكرة المنفية ولا رجل فتحا) أى النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التى لنفى الجنس (نص) فى العموم (دونه رفعا) أى دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفى فهى غير نص بل ظاهر فيه ويحتمل غيره كذا قال أهل العربية واستدلوا عليه بانه يجوز ما رجل ولا رجل فى الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجال فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغى أن لا يكون نصا عندهم وان قيل بأن النفى ههنا الجنس مع وصف الجمعية نقول فى لا رجل النفى له مع صفة الوحدة فهما سواء وأيضا انه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضى الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فأين النصوصية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام مع أنه أنزم كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا وتحقيق كلامهم أنهم قالوا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هى من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هى وأما الانتشار فمن التنوين ففى لا لنفى الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينفى الجنس ونفيه فى العرف واللغة لا يكون الا بنفى جميع الافراد وأما فى غيره فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفى فيه يحتمل أن يتوجه الى صفة الوحدة فلا ينتفى الجنس بل يتحقق فى ضمن الكثرة فيصح ما رجل أولا فيها رجل بل رجلان أو رجال فلا عموم ولو خصوصا ويحتمل أن يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتحا لا يحتمل نفى صفة الوحدة بل نفى الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيعم فى الباقى بخلاف لا فيها رجل رفعا فانه يحتمل نفى الجنس

القياس وقوم الى أن الحجة فى قول أبى بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى وقوم الى أن الحجة فى قول الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا والكل باطل عندنا فان من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة فى قوله فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطا وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا فى مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع

فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد العموم فى الباقى ويحتمل نفى صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلا وهو المراد بكون الاول نصا فيه دون الثانى لا لأنه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الايراد وأما اذا دخل لا التى لنفى الجنس على الجمع وأزال التنوين بقى جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفى الى جنس الجماعة عندهم فينتفى بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم ويبقى عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا رجال بل رجلان وهذا لا ينافى النصوصية فى العموم فى أفراد الجنس فاندفع الاول هكذا ينبغى أن يفهم كلامهم وأما تحقيق الحق فى أن استغراق الجمع للآحاد أو الجماعات وأن وضع النكرة لأى شئ فسيظهر لك ان شاء الله تعالى ثم ان النكرة الغير المنفية بلا التى لنفى الجنس قد تكون نصا فى العموم عندهم أيضا اذا زيد بعده من نحو لا من رجل وما من رجل ولعل مراد المصنف أن لا رجل رفعا غير نص من دون عروض عارض موجب للنصوصية فافهم (وجاء) المنكر المنفى (لسلب العموم) أيضا (نحو ما كل عدد زوجا) نقل عن الشيخ عبد القاهر أن كلمة النفى اذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم واذا أخرت كانت لعموم السلب (والحق أنه) أى عموم النكرة المنفية (عقلى) لان نفى المطلق يوجب نفى كل فرد فنفى كل فرد من لوازم نفى الحقيقة وهذا وان لم يناف الوضع اذ لا استبعاد فى الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات أمر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حياة اللافظ والوضع ضائع كذا فى التحرير واعترض عليه بالعلم الضرورى الالهية أن الحقيقة كما تنتفى بانتفاء كل فرد كذلك تنتفى بانتفاء فرد ما اذ الفرد هو الطبيعة فانتفاؤه انتفاؤها فلا لزوم أصلا نعم الحقيقة اذا أخذت من حيث الاطلاق لا بأن يكون جزأ منه بل بأن يكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاؤها لا يكون الا بانتفاء جميع الأفراد كما حقق بعض المتأخرين من أهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة رأسا لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والا فمن أين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا ولازما لهذا الكلام عقلا كحياة اللافظ لما صح التخصيص والا لتحقق الملزوم بدون اللازم ثم ان المشهور أن وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة فمعنى ما جاءنى أحد وما جاء كل أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعانى بناء عليه لا يصح نحو ما أنا قلت شعرا فانه يفيد نفى قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وهذا ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما فى الاثبات وهيئة تركيبه مع النفى موضوعة لافادة نفى هذا الفرد رأسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة والتزاما لان نفى الايجاب الجزئى مستلزم للسلب الكلى وبناء على هذا جوز صاحب الفرائد التركيب المذكور ولعل قائلى العموم العقلى أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأى انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الأفراد ثم اعتبار ورود النفى و[illegible] الامام فخر الاسلام هكذا وبيان ذلك أن النكرة فى النفى تعم وفى الاثبات تخص لان النفى دليل العدم وهو ضرورى لا تعنى [illegible] الاسم وذلك لأنك اذا قلت ما جاءنى رجل فقد نفيت مجىء رجل واحد نكرة من ضرورة نفيه نفى الجملة [illegible] الاثبات لان مجىء رجل واحد لا يوجب مجىء غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم اتم من كلمات التى [illegible] يكون اشارة الى أن عموم النكرة المنفية عقلى ويحتمل أن يكون معناه انه وضعه لانتفاء الفرد المبهم [illegible] والعموم من لوازمه والثانى أولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق أهل العربية يقتضى أن الصواب هو الاول وأن العموم من مدلولاتها المطابقية والله أعلم بحقيقة الحال (لنا جواز الاستثناء) ثابت فى الكلمات المذكورة (وهو معيار العموم) فانه لاخراج ما لولاه لدخل (أقول لا نقض بالعدد كما أورد) بأنه يجوز الاستثناء منه فيلزم عمومه مع أنه خاص (لان المراد استثناء ما لا يتوقف الى حد) والحاصل أنه يجوز استثناء ما لا يتوقف الى حد بل استثناء كل فرد على البدل فانه فيه تناولها واستغراق الى [illegible] بخلاف العدد فان الاستثناء منه واقف الى حد (والاعتراض) بمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعى والاستناد

الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة * وللمخالف خمس شبه الشبهة الاولى قولهم وان لم تثبت عصمتهم فاذا تعبدنا باتباعهم لزم الاتباع كما أن الراوى الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم اتباعه للتعبد به وقد قال صلى الله عليه وسلم أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والجواب أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم وهو تخيير لهم فى الاقتداء بمن شاؤا منهم بدليل أن الصحابى غير داخل فيه اذ له أن يخالف صحابيا آخر فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع بل على الاهتداء اذا اتبع فلعله

(لجواز أن يفهم) العموم (بالقرينة كالترتب على الوصف المناسب) للحكم الموجود فى كل فرد (فى نحو السارق) والسارقة فاقطعوا أيديهما (الآية وأكرم العلماء) فان السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة فى جميع أفراده فيعم الحكم وكذا العلم مناسب للاكرام (أو) نحو (العلم بأن الغرض) أى غرض المتكلم (تمهيد القاعدة) الكلية (لانه شارع) للاحكام والشرع غير مختص بواحد دون واحد (أو) نحو (قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدى معناه عن أميمة أتت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فى نسوة يبايعنه على الاسلام فقالت يارسول الله هل نبايعك فقال انى لا أصافح النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على المجرور فى قوله بالقرينة لكان أولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة فى الكلام تدل بخصوصيتها أو بدليل الحديث الدال على العموم فى الشرعيات مطلقا (أو تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية) وتعميم الحكم (أى القياس بنفى الفارق) بين المذكور والمسكوت (أو الضرورة كما فى النكرة المنفية فان انتفاء فرد ما انما هو بانتفاء) جميع (الافراد بالضرورة) وقد مر ما عليه (يجاب بأنه يفهم من غير علم بالقرينة) فانه لو صدر ممن هو ليس ممهد القواعد مع غير ترتب على وصف مناسب نحو أكرم الجهال لبقى الدلالة بحالها من غير ملاحظة قياس وانكار هذا مكابرة (ومثله ظاهر فى العموم) لغة و (وضعا والا انسد باب الحكم بالوضع) مطلقا فى العام والخاص وسائر الالفاظ (لأن مبناه على التبادر عند التتبع) من دون توقف على القرينة (دون النص) من الواضع بأن هذا موضوع لذلك فلو لم يحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم فى شئ من الالفاظ الموضوعة (ويجوز أن يكون) انفهام المعنى (بالقرينة) فوجب أن يتكلم ههنا أيضا بالوضع بناء على التبادر الموجب له فتدبر (و) لنا (أيضا شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات) على الاحكام (من غير نكير) من أحد ونقل الينا متواترا بحيث لا مساغ للتشكيك (وهذا) الاحتجاج (اجماع) منهم (على الدلالة) أى على دلالة تلك الصيغ على العموم (والأصل) فى الدلالة (الحقيقة) وأيضا تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا يفيد علما بالوضع (وذلك) الاحتجاج (كاحتجاج) أمير المؤمنين (عمر) بن الخطاب رضى الله تعالى عنه (على) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عثمان (أبى بكر) الصديق رضى الله تعالى عنه (فى قتال مانعى الزكاة) لما عزم هو رضى الله عنه على قتال من منع الزكاة حين طلبهم الاداء (بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) وقال وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا اله الا الله (فقرره) أى هو رضى الله عنه ولم يقل هذه ألفاظ عامة لا تصلح للاحتجاج (واحتج) الصديق رضى الله عنه (بقوله) عليه وآله الصلاة والسلام فى آخر الحديث المذكور فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم (الا بحقها) أى الا بحق كلمة لا اله الا الله وقال الزكاة من حقها والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فاحتج هو رضى الله عنه بالعام ولم ينكره أحد بل أجمعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة مذكورة فى صحيح البخارى وغيره * وفى شرح المختصر أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الأكبر رضى الله عنه هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضى الله عنه انما قاتل بنى حنيفة لانهم آمنوا بمسيلمة الكذاب صرح به أهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع الزكاة الى الامام أو للمنع مطلقا فذهب الشافعى ومالك الى الاول وقالا للامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وذهب الامام الهمام أبو حنيفة وأحمد بن حنبل رحمهما الله الى الثانى وقالا ليس للامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن أدائها مطلقا لا بأنفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقالا الصديق رضى الله عنه انما قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول أبى هريرة رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا

يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم أو من يخير العامى فى تقليد الأئمة من غير تعيين الافضل . الشبهة الثانية أن دعوى
وجوب الاتباع ان لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الاربعة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدى وظاهر قوله عليكم للايجاب وهو عام قلنا فيلزمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضى الله عنهم اذا اتفق
الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يخالفون وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد
من الصحابة وان انفرد فليس فى الحديث شرط الاتفاق وما اجتمعوا فى الخلافة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء وايجاب

عن أداء الزكاة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا وأنكروا افتراضها كما لا يخفى (و) كاحتجاج خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم (أبى بكر) الصديق رضى الله عنه (بقوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الائمة من قريش) حين اختلفوا بعده وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير وقال هو رضى الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر أحد
هذا الاحتجاج بل أجمعوا عليه والحديث المذكور رواه جمع كثير منهم النسائى (و) كاحتجاجه رضى الله عنه بقوله عليه وآله
الصلاة والسلام (إنا معاشر الانبياء لا نورث) ما تركنا صدقة حين سألت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضى الله عنها وعن أولادها
الكرام ميراثها من تركة رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه من خمس خيبر وفدك وعلى هذا أى عدم توريث الانبياء
انعقد الاجماع بهذا الحديث واستمر العمل الى الآن لا ينكره الا شقى وفى الصحيحين إنا معاشر الانبياء وكاحتجاجه رضى الله عنه
بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا فى دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام
أين يدفن فلم ينكره أحد بل أجمعوا عليه (واعتراض ابن الزبعرى) بكسر الزاى المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره
ألف مقصورة حين نزلت الآية الكريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أن المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد
عبده النصارى والملائكة قد عبدها بعض العرب (ورده عليه) وعلى آله الصلاة و(السلام) بقوله ما أجهلك بلسان قومك ان
ما لما لا يعقل (معروف) فى كتب الاصول فابن الزبعرى احتج بالعموم وقد كان من أهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله
وأصحابه بأن العام لا يحتج به بل رده بانه عام فى غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما بدل المصنف الاسلوب اشارة الى عدم
صحة هذه الرواية فى التيسير لا يعرف له أصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكى وغيره والذى فى المعتبرات ما روى عن ابن عباس أنه جاء
عبد الله بن الزبعرى الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد انك تزعم أن الله أنزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم أنتم لها واردون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء فى النار مع آلهتنا فنزلت ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون وفى التيسير هذا حديث حسن وفى هذا أيضا كفاية للمناظر بصدده كما لا يخفى وذلك
الاحتجاج (كقول) أمير المؤمنين (على) رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين (أحلتهما آية) وهى قوله تعالى
والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم فانها بعمومها تتناول الأمتين المجتمعتين فاحتج هو رضى الله عنه بالعام (وحرمتهما آية)
وهى قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين وهى فى معنى مصدر مضاف أى جمعكم بين الاختين وهو عام للجمع نكاحا ووطأ بملك
اليمين فدلت على تحريم الجمع وطأ بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى أوردوا أن الدلالة لا تعارض العبارة فأثبت هو
رضى الله عنه حكم التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا الأثر رواه عبد الرزاق والبيهقى ونقل فى بعض كتب الاصول عن
أمير المؤمنين عثمان رضى الله عنه أنه رجح المبيح لموافقة البراءة الاباحة الاصلية وموافقته ما فى المائدة وهذا خلاف ما فى كتب
الحديث فانه روى مالك والشافعى وعبد الرزاق وابن أبى شيبة والبيهقى من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن رجلا سأل
عثمان عن الاختين فى ملك اليمين هل يجمع بينهما قال أحلتهما آية وحرمتهما آية وما كنت لأمنع ذلك فخرج من عنده فلقى
رجلا من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أراه على بن أبى طالب رضى الله عنه فسأله عن ذلك فقال لو كان لى من الامر شئ ثم
وجدت من أحل فعل ذلك لجعلته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس وهو كان يقول وأن تجمعوا بين الاختين فى
النكاح ثم انه قد روى ابن أبى شيبة والبيهقى من طريق أبى صالح عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال فى الاختين المملوكتين
أحلتهما آية وحرمتهما آية ولا آمر ولا أنهى ولا أحل ولا أحرم ولا أفعل أنا ولا أهل بيتى وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه
سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الأمتين فكرهه فقيل يقول الله الا ما ملكت أيمانكم قال وبعيرك أيضا مما ملكت يمينك

اتباع كل واحد منهم محال مع اختلافهم في مسائل لكن المراد بالحديث اما أمر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أي عليكم بقبول إمارتهم وسنتهم أو أمر الأمة بأن ينهجوا منهجهم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفقر والمسكنة والشفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم فهذه احتمالات ثلاثة تعضدها الأدلة التي ذكرناها * الشبهة الثالثة قولهم انه ان لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر قلنا تعارضه الأخبار السابقة فيتطرق اليه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

فقد علم بهذا أن هذه المسألة اجتهادية مختلفة بين الصحابة والترجيح للتحريم للاحتياط ولكون عموم ماملكت يمينك متروك الظاهر كما عن ابن مسعود ظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لما حرم الجمع فيما شرع سببا للحل الوطء فتحريم الوطء نفسه أولى هذا والله أعلم بأحكامه (الى غير ذلك من الموارد) أي موارد الاستعمال (والوقائع) التي بلغت حد التواتر تواترا معنويا يطول الكلام بذكره ولنعم ما قال القاضي الامام أبو زيد القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث (واستدل) على المختار (بأنه) معنى قصد افادته و (كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره) من المعاني التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها (وأجيب بانه يستغنى) في التعبير عنه عن الوضع له انفرادا (بالمجاز والمشترك) فيجوز أن تكون الالفاظ للخصوص وتستعمل في العموم مجازا أو تكون مشتركة بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فتندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا (و) أجيب (بانه اثبات اللغة) والوضع بالرأي والقياس وقد نهى عنه فيما مر (أقول لو قيل) في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه (فتجب الدلالة) عليه أي يجب أن يكون لفظة تامن الألفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والا لما أمكن التعبير عن العموم وافادته (وقد وجدت) الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل (فاما) يدل (تجوزا أو وضعا اشتراكا أو انفرادا والأولان) هما الدلالة تجوزا واشتراكا (خلاف الاصل) لا يصار اليهما الا بدليل وليس (لاندفع) الجواب المذكور بوجهيه أما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل وأما الثاني فلانه ليس رأيا محضا بل للاستقراء دخل فيه (كالايراد بالكل والجميع) أي كما أنه اندفع الايراد بان يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع اللذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الفاظ أخر في افادة العموم وجه الاندفاع أنا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شئ هو أنه يكفي حينئذ أن الاستقراء دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم فاما تجوزا أو اشتراكا أو انفرادا والاولان خلاف الأصل ولا حاجة الى أنه معنى يحتاج في التعبير عنه ففي الاستدلال استدراك فتأمل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم (قالوا) في الاستدلال (أولا لاعموم الا للمركب والمفرد لغيره) من الخصوص (فان معنى الشرط واستغراق المحلى وغيره) من المضاف والنكرة المنفية والموصولات (لا يتحقق الا بضم لفظ آخر) معه فلا عموم لها (والجواب أن التوقف) في الدلالة (على التركيب) مع غيره (لا يستلزم أن المجموع هو الدال) بل يجوز أن يكون الدال هو المفرد لكن حال التركيب فلا نسلم أن لا عموم الا للمركب (وغايته أن الوضع) للعموم (نوعي) في ضمن قاعدة كلية بان يعين الواضع النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كأوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر وأمثالها (و) قالوا (ثانيا ان الخصوص متيقن) والعموم مشكوك (وهو) أي المتيقن (أولى من المشكوك) فالخصوص أولى (قلنا المشكوك متيقن بالدليل) الذي مر وكون الخصوص متيقنا ممنوع بل عدمه متيقن (مع أنه اثبات اللغة) والوضع (بالترجيح) والرأي فلا يصح (على أن العموم أحوط وأجمع) فانه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الأحوطية تيقن الخصوص قيل الأحوطية لا يطرد فانه انما يكون في الوجوب والتحريم دون الاباحة ولا يضرنا فان المقصود نقض الدليل بأن المتيقن لا يفيدكم فانه معارض بالأحوطية ولو في بعض الموارد فتأمل (و) قالوا (ثالثا) قد اشتهر (مامن عام الا وقد خص منه) البعض (وقد خص) هذا العام (بنحو) قوله تعالى (والله بكل شئ عليم) حتى صار مثلا فالعموم مغلوب والخصوص غالب (والمغلوب هو المجاز) فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطلة لنفسها فانها أيضا مشتملة على العموم وجه الدفع أن هذا العام مخصوص فلا يبطل (قلنا) هذا الاعلينا (والتخصيص لدليل فرع العموم وضعا) فهذا مثبت للوضع (ولهذا يتم) بعد التخصيص (فيما

عوجهه فيجب الاقتداء بهما في تجويزهما الغيرهما خالفتهما عوجب الاجتهاد ثم ليت شعرى لو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء فأيهما يتبع الشبهة الرابعة أن عبد الرحمن بن عوف ولى عليا الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبى وولى عثمان فقبل ولم ينكر عليه قلنا لعله اعتقد بقوله عليه السلام من بعدى جواز تقليد العالم العالم وعلى رضى الله عنه لم يعتقدا واعتقد أن قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر ايجاب التقليد ولا حجة فى مجرد مذهبه ويعارضه مذهب على اذفهم أنه انما أراد عبد الرحمن اتباعهما فى السيرة والعدل وفهم على ايجاب التقليد الشبهة الخامسة أنه اذا قال الصحابى قولا يخالف القياس فلا محمل له

بقى على أن) كون المغاوب مجازا مطلقا ممنوع وأن (الاول قد يلزم الدليل) موجب اياه وههنا دل الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والمتوقفون (قالوا أطلقت كل منهما العموم والخصوص) جميعا (والاصل) فى الاطلاق (الحقيقة فيهما) فيلزم الاشتراك (أو) يقال أطلقت لكل منهما و (لايدرى) الوضع لايهما فيجب التوقف (ومن ههنا) أى من أجل الاشتراك أو التوقف فى الوضع (ذهبوا الى أن العام مجمل) يجب فيه التوقف حتى يرد البيان (قلنا) كون الاصل حقيقة فيهما وعدم دراية الوضع (ممنوع) بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الاصل قالوا العموم فى الامر والنهى (قالوا التكليف للكل وهو بالامر والنهى فهم العموم) بخلاف الاخبار (قلنا) غاية مالزم الاستعمال فهم العموم و (الوضع ممنوع) وغير لازم منه (بل يجوز أن تكون الدلالة (بالقرينة كما تقدم) ثم يلزم مما ذكرنا الوضع لكن مطلقا أمرا أونهيا أو اخبارا (على أن الاخبار) المقصود (قد يكون عن الكل) كالتكليف يكون للكل (وهو) انما يكون (بالخبر به) أى بالعموم وصيغته (والمعرفة) أى الاعتقاد بالخبر المذكور (مطلوبة) للشارع كالاعمال فيلزم العموم فى الخبر أيضا بعين ماقلتم هذا (قيل) لوتم الاستدلال يلزم عموم صلوا وصوموا و (عموم صلوا وصوموا غير محل النزاع) فان أحدا لم يقل ان صيغ الامر والنهى للعموم (أقول مراده أن تلك الصيغ تم اذا استعملت فى الانشاء) لا أن الانشاء نفسه تم (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فكلمة الشرط الواقعة فيه تم (فتأمل) لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذ أن أمثال من وغيرها من الصيغ فى الطلب موضوعة للعموم وفى الاخبار ليست موضوعة له وهو كما ترى فافهم ❊ (مسئلة موجب العام قطعى) عندنا اعلم أن القطعى قد يطلق ويراد به مالا يحتمل الخلاف أصلا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به مالا يحتمل الخلاف احتمالا ناشئا عن دليل وان احتمل احتمالا ما ويشترك كلا المعنيين فى أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلا ولا يحتمله عند أهل اللسان ويفترقان فى أنه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل فى الاول أصلا وجوزه فى الثانى تجويزا عقليا ويعده أهل المحاورة كالاحتمال ولا يعتبر فى المحاورة أصلا والمراد ههنا المعنى الثانى فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا يعتد فى المحاورة احتمالا بل ينسب أهلها مريده الى السخافة وهذا كالخاص بعينه (فلا يجوز تخصيصه) اذا وقع فى الكتاب (بخبر الواحد) لكونه ظنى الثبوت (ولا بالقياس) لكونه ظنى الدلالة واذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم ولا بالقياس على الناسى قال العينى فى شرح الهداية لفظ صح الحديث هكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم مالم يتعمد (والاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ أبى منصور الماتريدى قدس سره (على أنه ظنى) يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل (فيجوز) تخصيصه وان كان فى الكتاب بخبر الواحد والقياس (لنا أنه موضوع للعموم قطعا) بالدلائل القطعية التى مرت (فهو) أى العموم (مدلول له وثابت به قطعا) لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له (كالخاص الا بدليل) صارف عنه وحينئذ لا نزاع فى الخصوص اعترض عليه أن ثبوت المدلول للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل اللفظ مرادفته بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار مامن عام الا وقد خص منه البعض مثلا على أن احتمال التخصيص قائم فى كل عام وان أريد أن الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام فى الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة والجواب عنه أن من ضرورات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره فى العرف والمحاورة ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكروه وأما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المتلاحقة سببا اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال فى العام المجرد أصلا والكلام ههنا فى العام المجرد عن القرائن فلا احتمال للاحتمال

الاسماع خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانما الحجة الخبر الا أنكم أثبتم الخبر بالتوهم المجرد ومستندنا اجماع الصحابة رضى الله عنهم فى قبول خبر الواحد وهم انما عملوا بالخبر المصرح بروايته دون الموهوم المقدر الذى لا يعرف لفظه ومورده فقوله ليس بنص صريح فى سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلا وأخطأ فيه والخطأ جائز عليه وربما يتمسك الصحابى بدليل ضعيف وظاهر موهوم ولو قاله عن نص قاطع لصرح به نعم لو تعارض قياسان وقول الصحابى مع أحدهما فيجوز للمجتهد ان غلب على ظنه الترجيح بقول الصحابى أن يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضى تغليظ الدية بسبب الحرم وقياس أظهر منه

كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما تصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال فى بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة أو المجاز متعارفا وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص فى العام ليست الا بان يراد فى استعمال بعض بقرينة وفى بعض آخر بقرينة أخرى فلا تكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون للفظ خاص معان مجازية يستعمل فى كل منها مع قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة وأيضا نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم أصلا فى عام ما وهذا خلاف رأيكم أيضا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض أيضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص فان فيه احتمال التجوز فقط أجاب عنه صدر الشريعة بانه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها ما لم تنشأ عن دليل فلا توجب كثرة الاحتمال فى العام الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاورة لكونها غير ناشئة عن دليل وأجاب فى التحرير بانه لا احتمال فى عام مستعمل فى المحاورة الا مجاز واحد اذ لا احتمال لمجازين فى استعمال واحد فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء فى الاحتمال فى الاستعمال وأورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز أن يتجوز فى النباش ويخصص ببعض أفراده ففيه احتمالان معا بخلاف الخاص ولا يبعد أن يقال ههنا أى فى العام وضعان وضع لمعناه شخصى أو نوعى ووضع آخر للعموم نوعى فرأيت الاسود الرماة حقيقة فى العموم مجاز باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا أريد بالسرقة النبش واستغراق افراده كان حقيقة فى العموم وان كان مجازا فى مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الا مجازا واحدا كالخاص فلا يورث ضعفا فى العموم فوق ضعف الخاص فاحفظه فانه دقيق (واستدل) على المختار لو كان ظنيا لجاز ارادة البعض فى العرف والمحاورة بلا دليل صارف لان الكلام فيما لا صارف و (لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة والشرع) ولزم التلبيس (وأجيب) بمنع الملازمة و (الظن يجب العمل به فلا يرتفع) الامان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشئ فان المقصود هو أنه لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفع الامان فى كل لفظ عاما كان أو خاصا لان الكل سواسية فى احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد ووعيد وخبر وانشاء وأى استحالة فوق هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظانون (قالوا) فى الاستدلال (كل عام يحتمل التخصيص) احتمالا ناشئا عن دليل (فانه شائع) كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال فى كل عام عام (ولهذا يؤكد بكل وأجمعين) ولولا الاحتمال لما احتيج الى التأكيد (قلنا) أولا ان الدليل جار فى الخاص أيضا لان الاستعارة شائعة كثيرة فى الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعرا خاليا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع فى محاورات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا أنه ان أرادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة أو يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لا أنه يحتمل فقط وليس هذا أقل القليل فضلا عن الكثرة وان أرادوا وقوع أنواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام فى استعمال مخصوصا ببعض أفراده وفى استعمال آخر ببعض آخر بمخصص آخر وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتماله التخصيص فى العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما لزم منه أن بقاء العموم مغلوب من المخصص و (المغلوب انما يحمل على الاغلب اذا كان مشكوكا) وليس العام الواقع فى الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا فى عمومه كيف وقد دلت الادلة القاطعة على أنه موضوع للعموم والضرورة العربية شهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر

يقتضي نفي التغليظ فربما يغلب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الاخفى الذي ذهب اليه الصحابي يترجح به ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له وكيف وجميع ما ذكروه أخبار آحاد ونحن أثبتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا بخبر الواحد وجعل قول الصحابي حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره اثبات أصل من أصول الاحكام ومداركه فلا يثبت الا بقاطع كسائر الاصول ﴿مسئلة﴾ ان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا أما العامي فيقلدهم وأما العالم فانه ان جاز له تقليد العالم جاز له تقليدهم وان حرمنا تقليد العالم للعالم

منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازي البتة (فتأمل) فانه دقيق لا يتجاوز الحق عنه ورابعا لا نسلم كثرة وقوع التخصيص فانه انما يكون بمستقل موصول وقليل ما هو واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام أن المقصود أن التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان أو بغيره شائع وان نوقش في تسميته بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع فيورث هذا الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشيء فانا سنبين ان شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المستقل أصلا فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة ينبو عنه كما لا يخفى على الناظر فيها هذا والله أعلم بحقيقة الحال ﴿مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص) واستقصاء تفتيشه عندنا (وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي) ويلوح آثار رضا صاحب المحصول (ونقل) الامام حجة الاسلام (الغزالي والآمدي الاجماع على المنع) من العمل به قبل البحث عن المخصص (وهو) أي ثبوت الاجماع (ممنوع) والنقل غير مطابق (فان الاستاذ أبا اسحق الاسفرايني (وأبا اسحق الشيرازي والامام) فخر الدين (الرازي حكوا الخلاف) وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبني على عدم اعتداد قول الصيرفي فانه مكابرة (بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك قبل البحث) عن المخصص (في حياته صلى الله عليه) وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين (وسلم كما في التيسير) وأدل الدليل على أن نقل الاجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه وترك القياس والرأي ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها تمسكت بما ظنته عاما في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والحنفية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فأين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام أبي زيد من أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث وقال هو أيضا وحاصلة الجواب أن العامي يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه أن يحتاط لنفسه فيتوقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشباه مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج الى نقض ما أمضاه بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرب معين يترك به الاصل الا أن الترك به لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن أن الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العام الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد من التوقف وأما المجتهدون الذين هم بمنزلة عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل عن القاضي الامام وقد مر أنه قد خفي على سيدة النساء رضي الله عنها المخصص القطعي لما ظنته عاما وعملت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي الا احتياطا ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه (لنا ما تقدم أنه قطعي) دلالة فيستفاد منه الحكم قطعا (فلا يتوقف) بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعا (على عدم احتمال المعارض) احتمالا غير معتد به (كما) لا يتوقف في (سائر القواطع) على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جدا ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضا فانه يفيد ظن حكم الهي ظنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح أعني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى أوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغوا وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا وهل هذا الا تهافت فتأمل وأنصف المتوقفون (قالوا المعارض وهو احتمال المخصص)

فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولا وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلد وان لم ينتشر ورجع في الجديد الى أنه لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما آخر ونقل المزني عنه ذلك وأن العمل على الادلة التي بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا اذ كل ما دل على تحريم تقليد العالم للعالم كما سيأتي في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره فان قيل كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقال رسول الله

ولا حجة مع الاحتمال المعارض (قلنا) العام قاطع ولا احتمال للتخصيص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص و (الاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا) فلا ينافي الحجية (فافهم) ولو سلم أنه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الراجح ولا توقف دون المعارضة فافهم (ثم المانعون) للعمل قبل البحث (اختلفوا في قدر البحث عنه والاكثر ومنهم ابن شريح) قالوا يجب البحث (الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن) والبحث انما يكون بالاستقراء (فشرط القطع سد لباب العمل) بالعام (والقاضي أبو بكر) الباقلاني (وجماعة) قالوا يجب البحث (الى القطع) بالعدم (قالوا اذا كثر بحث المجتهد) عن المخصص (ولم يجد) مع هذا (قضت العادة بالقطع) بعدم المخصص (قلنا) قضاء العادة بالقطع (ممنوع بل) انما تقضي العادة (بالظن ولو قويا) لا كما في المحصول بكون الظن ضعيفا (أقول لو قالوا مظنون المجتهد مقطوع لان مظنونه واجب العمل قطعا كما مر في المقدمة (آل النزاع لفظيا) فان من اكتفى بالظن أراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافيه ما ذكر بل انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من أحد (ثم أقول) في اثبات القطع (عدم المخصص اذا صار مظنونا) للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد (كان العام) قطعيا (كالخاص لاحتماله المجاز احتمالا مرجوحا) غير معتد به وغير ناشئ عن دليل (بالاتفاق) وههنا أيضا عدم المخصص صار مرجوحا غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على انتفائه عرفا ولغة (والخاص مقطوع) بالمعنى الاعم فهذا العام أيضا مقطوع (والقطع بأحد النقيضين) كالعموم (يستلزم القطع بعدم الآخر) من النقيض كالخصوص (فعدم المخصص مقطوع فتأمل) فانه كلام متين لكن ينبغي أن يعلم أن المكتفين بالظن ان أرادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تقريباتهم كعدم تجويز انتساخ الخاص بالعام ولو بعد البحث فلا شك في أنه أبعد فانه من البين أن المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا تكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد الباذل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب فليس هنالك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان أرادوا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه أصلا فهذا لا ينافيه فيؤول النزاع حينئذ الى اللفظ اللهم الا أن يوجب القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بأمثاله فتدبر

﴿ (مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافا لطائفة منهم) الامام (فخر الاسلام) منا (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) من الشافعية عليهما الرحمة (قيل) في الكشف (عامتهم على أن جمع القلة) وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله أوزان مخصوصة (النكرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة) وهو ما يطلق الى ما لا نهاية له ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عددا معينا فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الاقل فأقل جمع القلة الثلاثة أو الاثنان وجمع الكثرة أقله العشرة وعلى هذا لا وجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما فحينئذ لا وجه للتخصيص أصلا (وقيل) في التلويح (الخلاف) بين الفريقين (لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه) فمن شرط الاستغراق كالجمهور حكموا بعدم عمومه ومن لم يشترط كالامامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على أن لا استغراق فيه أصلا (أقول الحق أن الخلاف مع فريق كفخر الاسلام ومن تبعه) من المكتفين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق (لفظي و) الخلاف (مع فريق) آخر (ومنهم الجبائي) من شارطي الاستغراق وادعاء عمومه (معنوي فانهم يثبتون الاستغراق) للجمع المنكر (كما يتضح من دليلهم) الآتي (لنا عدم تبادر الاستغراق منه) حين الاطلاق (بل) يتبادر جماعة ما أي جماعة كانت

صلى

صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني وقال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم الى غير ذلك قلنا هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومحلهم عند الله تعالى ولا يوجب تقليدهم لا جوازا ولا وجوبا فانه صلى الله عليه وسلم أثنى أيضا على آحاد الصحابة ولا يتميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه كقوله صلى الله عليه وسلم لو وزن ايمان أبي بكر بايمان العالمين لرجح وقال صلى الله عليه وسلم ان الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وان كان مرا وقال لعمر والله ما سلكت فجا الا سلك الشيطان فجا غير فجك وقال صلى الله عليه وسلم في قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفق رأي عمر لو نزل بلاء

و (يصلح لكل عدد) بدلا (كالمفرد) يصلح (لكل واحد) بدلا فلا عموم أصلا (واستدل لو قال عندي عبيد صح تفسيره بأقل الجمع اتفاقا) ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لانه ينافيه (وأورد أن ذلك) أي جواز التفسير بأقل الجمع (لاستحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا) فيجوز أن يكون موضوعا للاستغراق والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد أن يقال شأن العام أنه يخص بقرينة مخصصة ويبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير بأي عدد شاء فلا يكون عاما فتأمل (قيل) ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل (معنى العموم جميع عبيده فلا استحالة) فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه (أقول ربما يمنع) أن معنى العموم جميع عبيده بل معناه جميع ما يصدق عليه العبيد (ويستند بأن الحقيقة الاستغراق الحقيقي) فان العام يستغرق لجميع ما يصلح له (لا) ان الحقيقة (الاعم منه ومن العرفي) ولو كان ذلك كان لما ذكره وجه (فتأمل) فانه دقيق المعمون (قالوا أولا) الجمع المنكر (حقيقة في كل جمع) من الاقل الى ما لا نهاية (فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه) وهو أيضا فرد من أفراده فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة أي جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض أفراده للاحتياط وهذا ينافي العموم ولو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور أنه ليس وضعه للعموم الآن يتصور النزاع في أنه هل يحمل في المحاورات على جميع الافراد أم لا لكن لا يساعد عليه كلامهم فالاولى أن يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان نوقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قال (ولا ينتقض بنحو رجل لان الجميع) وان كان جميع حقائقه لكن (ليس) نفسه (من حقيقته) فلا يصح الحمل عليه (وفيه ما فيه) لانه انما يصح اذا كانت النكرة موضوعة للفرد المنتشر وأما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي وهي كما تصدق على الواحد تصدق على الكثير فالكل أيضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الاول أيضا لان الجميع وان لم يكن من حقيقته لكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات أولوية بعض الافراد على الآخر بالاحتياط ليبقى حقيقة ومتناولا للكل فتدبر ثم ان النقض بالمصادر غير المنونة وارد على كل حال كما لا يخفى (قلنا الاقل متيقن وكثير الصدق) فهو أولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط ان كان فعارض به (و) قلنا (أيضا الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك) مما ذكرتم (بل) انما يلزم (ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان الوضع للقدر المشترك) كما هو مسلم على ما قرر المصنف وأما على ما قررنا فلان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للقدر المشترك (ولا دلالة للعام على الخاص) فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الشرح ان الكل لما كان فردا من أفراد ما وضع له فالاطلاق عليه من حيث أنه فرد القدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه أنه لا نزاع في هذا الاطلاق كذا في الحاشية وتفصيله أن الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار أنه استعمل في الموضوع له المتحقق فيه والاطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والاول اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان أريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بأن يكون مستعملا في القدر المشترك ويراد الكل لانه أيضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وان أريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم (و) قالوا (ثانيا لو لم يكن) الجمع المنكر (للعموم لكان مختصا بالبعض وذلك تخصيص بلا مخصص قلنا الملازمة) بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم (ممنوعة بل يجوز أن يكون (للقدر المشترك) بين البعض أي بعض كان والكل

(مسئلة أقل الجمع ثلاثة) فلا يصح الاطلاق على أقل منه (الا مجازا وقيل) أقله (اثنان) حقيقة (واختاره)

من السماء ما نجا منه الا عمر وقال صلوات الله عليه إن منكم لمحدثين وان عمر لمنهم وكان على رضى الله عنه وغيره من الصحابة يقولون ما كنا نظن الا أن ملكا بين عينيه يسدده وأن ملكا ينطق على لسانه وقال صلى الله عليه وسلم فى حق على اللهم أدر الحق مع على حيث دار وقال صلى الله عليه وسلم أقضاكم على وأفرضكم زيد وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وقال عليه السلام رضيت لامتى ما رضى ابن أم عبد وقال عليه السلام لابى بكر وعمر لو اجتمعا على شئ ما خالفتهما وأراد فى مصالح الحرب وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلا

الامام حجة الاسلام (الغزالى وسيبويه) من النحاة (وقيل لا يصح لهما) أى للاثنين (لا حقيقة ولا مجازا) وقيل أقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا (ولا نزاع فى لفظ الجمع) المؤلف من الجيم والميم والعين (بل) انما النزاع (فى المسمى) أى فى الصيغ المسماة به (كرجال ومسلمين ولا) نزاع أيضا (فى نحن فعلنا) أى فى ضمير المتكلم مع الغير فانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان أو كثيرا فهو مشترك معنوى لا لفظى كما توهم (ولا) نزاع أيضا (فى نحو فقد صغت قلوبكما فان فى اضافة الشيئين الى ما يتضمنهما يجوز) فيها (الافراد) نحو قلبكما (والتثنية) نحو قلباكما بناء على انقسام آحاد المضاف على آحاد المضاف اليه (والجمع) نحو قلوبكما بناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو والمفرد سواء فى الاطلاق (بل هو أفصح) لكونه أدل على الافراد من المفرد وكراهية اجتماع التثنيتين (لنا) أولا (المتبادر) من الجمع المنكر المجرد عن الصارف (الزائد على الاثنين) وهو من علامات الحقيقة (و) لنا ثانيا (قول) عبد الله (بن عباس لعثمان) أمير المؤمنين (رضى الله تعالى عنهما ليس الاخوان اخوة فى لسان قومك) فقرر أمير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة على ان الاقل ثلاثة والاثر المذكور رواه الحاكم وصححه البيهقى فى سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال الله تعالى فان كان له اخوة قال أخوان ليسا بلسان قومك اخوة قال عثمان لا أستطيع أن أرد ما كان قبلى ومضى فى الامصار وتوارث به الناس كذا فى الدرر المنثورة والتيسير قيل هذا كما أنه دليل على أن أقله ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الاطلاق عليهما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما فى الكتاب فلا بد من حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه أنه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة الا أن يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه حمل الاخوة على الاخوين والله أعلم بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقى فى سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحجب الأم بالاخوين فقالوا يا أبا سعيد ان الله يقول فان كان له اخوة وأنت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمى الاخوين اخوة كذا فى الدرر المنثورة والتيسير فالآثار متعارضة قال (ولا يعارضه قول زيد الاخوان اخوة) فانه غير نص فى أن مدلوله الحقيقى أخوان بخلاف قول ابن عباس (لانه لم يقل فى اللسان) فلا يدل على الوضع (بل المراد) أى يجوز أن يكون مراده رضى الله عنه (الحكم) أى أخوان اخوة حكما (وهو الارث والوصية) أو أنه يسمى الاخوان اخوة مجازا جمعا بين الادلة القائلون بأقلية الاثنين (قالوا أولا) قال تعالى (فان كان له اخوة والمراد أخوان فصاعدا اجماعا) بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة أو اجماعا بين الاكثر والاصل فى الاطلاق الحقيقة (قلنا) سلمنا أن المراد أخوان لكن لا نسلم أنه حقيقة فيهما بل (مجاز لقصة ابن عباس) الذى هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمى فى لسان العرب الاخوان اخوة ولك أن تمنع أن المراد بالاخوة أخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على أن الاخوين فى حكم الاخوة ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (انا معكم مستمعون والمراد) بضمير الخطاب (موسى وهارون) على نبينا وآله و (عليهما السلام) والاصل فى الاطلاق الحقيقة (قلنا) لا نسلم ان المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما الصلاة والسلام (بل) هما (وفرعون أيضا) وهو وان كان غائبا لكن أدخل فى المخاطبين تغليبا (و) قالوا (ثالثا) قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم (وكنا لحكمهم شاهدين أى) حكم (داود وسليمان عليهما) وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة و (السلام) والاصل فى الاطلاق الحقيقة (وأجاب الامام) فخر الدين (الرازى بانه اضافة الى المعمولين) أى الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون فى الحرث وحينئذ لم يستعمل فى الاثنين (وقد يقال انه) أى

(فصل)

(فصــل) في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصوصه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذا لانه رأى أنه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديثا حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وفحواه وما يدل عليه ولم نتعبد الا بقبول خبر يرويه صحابي مكشوفا يمكن النظر فيه كما كان الصحابة يكتفون بذكر مذهب يخالف القياس ويقدرون ذلك حديثا من غير تصريح به وقد نص في موضع أن قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فأي

تجويز الاضافة الى المعمولين (عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا) في اطلاقين (لامعا) في اطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدرا ممنوع بل هو بمعنى الامر والشأن أي كنا بشأنهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه أيضا لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الادلة الصحيحة قد دلت على أن الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز واطلاق الحكم على الشأن أيضا تجوز والثاني أكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فحمل عليه فتدبر (أقول) اضافة المصدر الى المعمول على نحوين اضافته اليه مع بقاء معنى المعمولية ويقصد منها افادة معنى الفاعلية أو المفعولية واضافته اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية أو المفعولية بل لافادة الملابسة و (اعلم) انه أراد أنه اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان) باقيان على معنى الفاعلية أو المفعولية (بل) أضيف اليهما (لانهما ملابسان) أي الحكم الملابس لهما وللقوم ولا شك أن الاضافة لاجل افادة الملابسة تصح الى المعمولين وانما الاشتباه بالنحو الاول (فتأمل) فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر المنساق الى الذهن من عبارته (و) قالوا (رابعا الجمع يقتضي الجماعة) فان أهل العربية قالوا الجمع موضوع لجماعة ما (و) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الاثنان فما فوقهما جماعة) رواه ابن ماجه عن أبي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطالع الاسرار الالهية قدس سره (أقول) اذا زيد في الاستدلال بالحديث أن الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور (فاندفع) ما كان يرد على التقرير المشهور أن غاية ما لزم أن الاثنين جماعة و (أنه في غير محل النزاع) فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها بأنها وضع الصيغ بازائها شاملا للاثنين غير لازم بل كلمات النحاة تدل على خلافه فافهم (قلنا) لم يرد عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام أن الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع تصدق على الاثنين فما فوقهما بل (أراد) صلى الله عليه وآله وسلم (فضيلة الجماعة) الصلاتية (أو جواز السفر) والمعنى والله أعلم بمراد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلاة يدركون فضلها أو الاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أول الاسلام منهيا عنه فرخص بهذا الحديث المانعون كونه للاثنين ولو مجازا (قالوا) لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا لجاز وصف التثنية بها وتوصيفها بها و (لا يقال جاءني رجلان عالمون ولا رجال عالمان) باتفاق النحاة (وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ) في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لا أنهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية مجازا (قيل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمرو العالمون) مع أن الموصوف ليس في صورة التثنية (أقول ربما يمنع المجوز) امتناع هذا التركيب فلا اشكال وهذا فاسد فانه منع لمقدمة اجماعية للنحاة (على أن الجمع) بين شيئين أو أشياء (بحرف الجمع) ينافي التثنية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع) وهو الواو العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان أكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري (فتأمل) فانه كلام متين (فائدة لا فرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الاصول (بين جمع القلة و) بين جمع (الكثرة وان صرح به النحاة) أي بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة (فان المحلى منهما) أي من جمعي القلة والكثرة (للعموم مطلقا) فلا أقل له ولا أكثر (وأما المنكر فالاقل منهما ما تقدم) من غير فرق واذا أجمعوا على أن لو قال من قرب له على دراهم أو أفلس بالثلاثة صح (ولا فرق في جانب الزيادة) بأن يكون أكثر جمع القلة عشرة وأكثر جمع الكثرة لا الى نهاية (وان قيل به) في التلويح (لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره بأي عدد شاء) فانه في مرتبة الثالثين

فرق بين أن ينتشر أولا ينتشر وقد نص على أنه اذا اختلفت الصحابة فالائمة أولى فان اختلف الائمة فقول أبى بكر وعمر أولى لمزيد فضلهما وقال فى موضع آخر يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا الكثرة القائلين على كثرة الرواة وكثرة الاشباه وانما يجب ترجيح الاعلم لان زيادة علمه تقوى اجتهاده وتبعده عن الاهمال والتقصير والخطا وان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعى فيه فقال مرة الحكم أولى لان العناية به أشد والمشورة فيه أبلغ وقال مرة الفتوى أولى لان سكوتهم على الحكم يحمل على الطاعة للوالى وكل هذا مرجوع عنه فان قيل فما قولكم فى ترجيح أحد القياسين بقول الصحابى

المذكور بن عما فوق العشرة صحيح فلا فرق اذن بينهما (وصحة نحو) جاءنى (رجال عاقلون وأئمة عقلاء) أى ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق (هذا) ماهو الحق فان قلت النحاة عمدة فى هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الائمة المجتهدين فانهم المتقدمون الباذلون جهدهم فى أخذ المعانى عن قالب الالفاظ فتأمل (مسئلة استغراق الجمع) سواء كان معرفا باللام أو الاضافة أو منكرا منفيا بحرف النفى (لكل فرد) فرد (كالمفرد) أى كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور أهل العربية (وعند السكاكى ومن تبعه استغراق المفرد أشمل) فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثنان خارجان عنه (لنا ما تقدم من الاستثناء) فان استثناء الواحد صحيح لغة وعرفا وهو لاخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول وأما قرأت الكتاب الا ورقا ونحوه فلانه أريد به قرأت جميع أجزاء الكتاب الا ورقا وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل وان جوز فقول باطل لا يلتفت اليه أو مؤول (و) لنا (الاجماع) على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد ألا ترى أنه كيف استدل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضى الله عنه على الانصار رضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأئمة من قريش وقد قرروه وسلموه وأجمعوا به على أن لاحق فى الخلافة لواحد من الانصار فان قيل فعلى هذا يفيد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصر قال (وقوله تعالى لا تدركه الابصار) انما يقتضى سلب العموم لا عموم السلب فلا ينافى رؤية بعض الابصار (وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد) وسلم ذلك (فلا يستدعيه باعتبار الازمان) فالمعنى والله أعلم لا تدركه الابصار فى الدنيا ولا ينافى ثبوتها فى الآخرة (فتأمل) ولا تلتفت الى ما يقال من قبل أهل البدع ان نفى الفعل يقتضى انتفاءه فى الازمان مطلقا فالحمل على أزمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهى متواترة المعنى ولا يحتمل التشكيك فيه وأما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فشائع لا بأس به بل يجب لايجاب القواطع ذلك ولو سلم أنه يستدعيه باعتبار الازمان فالادراك أخص من الرؤية ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فتدبر السكاكى وأتباعه (قالوا أولا لو كان استغرق الجمع للآحاد لما صح النفى عنه اذا ثبت الحكم بواحد أو اثنين فقط و) (قد صح لا رجال فى الدار اذا كان فيها رجل أو رجلان دون لا رجل قلنا) جواز لا رجال (ممنوع حقيقة) وليس الادعوى مثل المطلوب (و) ان أريد جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال (أما التخصيص فيجوز فى كل عام) ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفى الاجتماع كما مر فلا استغراق والمثال المذكور انما يصح بهذا الاستعمال وأما حقيقة فلا يصح فافهم (و) قالوا (ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد) كما يرشدك الجماعة تطيق حمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل واحد (قلنا) الحكم على كل جمع (مستلزم لغة) الحكم على كل فرد (وان لم يستلزم عقلا) بناء (على أن الجمع المحلى) بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون (عندنا لكل فرد) ويمكن ان يقرر الكلام جوابين أحدهما ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم تستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والآحاد واحدا لا أنه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه أنه غير صحيح والا لم يسع الاستثناء فتأمل فيه والثانى أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع بل الجمع يبطل حينئذ هذا (و) قالوا (ثالثا) روى (عن ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب) ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد أشمل (قلنا) أولا (مراده) رضى الله عنه أن استغراق الكتاب بلا أشمل من الكتب حال كونهما (منكرين) فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة كافة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود وهو القرآن أشمل وأكثر جمعا للحكم

قلنا

قلنا قال القاضي لا ترجيح الا بقوة الدليل ولا يقوى الدليل بمصير مجتهد اليه والمختار أن هذا في محل الاجتهاد فربما يتعارض ظنان والصحابي في أحد الجانبين فتميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي ويكون ذلك أغلب على ظنه ويختلف ذلك باختلاف المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس الصحابي اذا كان أصل القياس في واقعة شاهدها الصحابي والا فلا فرق بينه وبين غيره وهذا قريب ولكن مع هذا يحتمل أن يكون مصيره اليه لا لاختصاصه بمشاهدة ما يدل عليه بل بمجرد الظن أما اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على أحد محتمليه فمنهم من رجح ومنهم من قال اذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقرينة شاهدتها

من الكتب الاخرى المعهودة وهي المنزلة على الانبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شئ فتدبر ﴿مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب﴾ فيه الرجال على النساء يعني يكون مفرده بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه واحترز بهذا القيد عن الجمع الذي مفرده لا يصح اطلاقه على النساء أصلا كالرجال فانه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة ووضعا كالناس فانه يتناول اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا ان وجد فتأمل فيه (هل يشمل النساء وضعا) كما أنه يشمل الرجال (نفاه الأكثر) من الشافعية والمالكية (خلافا للحنابلة) فانهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار الاول وقال (لنا أن المتبادر) منه عند الاطلاق (من دون قرينة) صارفة (هم الرجال وحدهم) وهو من أمارات الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يساعد عليه (واستدل أولا بقوله) تعالى (ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات فيه لزم التأكيد ولو لم تدخل بل اختصت الصيغة بالرجال كان تأسيسا (والتأسيس أولى من التأكيد) فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي بهم خاصة (أقول فيه نظر لأن في شرح المختصر أن لا نزاع في أنه للرجال وحدهم) أي مستعملا فيهم (حقيقة فعلى هذا لا يلزم التأكيد) فانه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تأكيد ولا مجاز (فلا يثبت المدعى) من كونه لهم وحدهم (كما لا يخفى) قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما يصرح به المصنف بل المعنى انه للقدر المشترك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من أفراده حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فان هذه الجموع بحلاة فيه دالة لاستغراق ما تصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة الصيغ فيكون ذكر النساء بعده تأكيدا وانا التأسيس اولى فيجب حملها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شئ هو أن مثالا جزئيا لا يصحح القاعدة الكلية كيف كما أنه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا فلم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال الانفراد حقيقة فأصالة الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضا افراد فرد من العام المنصوص صيغة شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تأكيدا اصطلاحيا فان اريد أنه لو كان الاختلاط حقيقة لكان تأكيدا اصطلاحيا فالملازمة ممنوعة وان اريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد فكون التأسيس اولى ممنوع والا لكان أمثال الجمل المصدرة بان خلاف الاصل فتدبر (و) استدل (ثانيا بالتقرير) أي بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم (والنفي) اي نفي المؤمنات ذكرهن (فيما روت) أم المؤمنين (أم سلمة أنها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات) رواه أحمد كذا في التحرير وروى الترمذي عن ام عمارة قالت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت مالي أرى كل شئ الى الرجال وما أرى النساء يذكرن بشئ فنزلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللغة فصحاء السامعين ذكرن علم أن جمع المذكر غير متناول لهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به (وأورد) بمنع نفيهن ذكر أنفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة اياهن و (بحمله على عدم الذكر) لهن (استقلالا) وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان أريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلالا أيضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالا دونهن وان أريد

فلا ترجيح به وهذا اختيار القاضي فان قيل فقد ترك الشافعي في الجديد القياس في تغليظ الدية في الحرم بقول عثمان وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول علي قلنا له في مسئلة شرط البراءة أقوال فلعل هذا مرجوع عنه وفي مسئلة التغليظ الظن به أنه قوي القياس بموافقة الصحابة فان لم يكن كذلك فمذهبه في الاصول أن لا يقلد والله أعلم

((الاصل الثالث من الاصول الموهومة الاستحسان)) وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعي من استحسن فقد شرع ورد الشئ قبل فهمه محال فلابد أولا من فهم الاستحسان وله ثلاثة معان الاول وهو الذي يسبق الى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله ولاشك

ذكرهن مقصودا وان كان مع أغيارهن فذكرهن أيضا استقلالي فلا يصح الشكوى أصلا الا أن يقال تناول الصيغة لهن ليس الا أنهن كالتوابع الرجال فأردن ذكرهن استقلالا من غير تبعية فتأمل فيه والاولى أن يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال على الذكر استقلالا بصيغ أخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال والعباد فأردن أن يذكرن كذلك فتدبر (قيل الشكاة به حينئذ) أي حين ارادة الذكر الاستقلالي (بعيد فان الرجال قوامون على النساء) فهن من توابعهم (أقول لعل مرادهن التماس الذكر كذلك) أي من غير تبعية (تحصيلا للشرافة) قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمرا حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة وأيضا الصيغة متناولة لهن قطعا بالعموم الشرعية ولو مجازا ومحال أن لا يكن عارفات بتناول الصيغة اياهن فالشكاة بعدم ذكرهن مطلقا لا يصح انما الشكاة للذكر الاستقلالي تحصيلا للشرافة وافهم (و) استدل (ثالثا أنه جمع المذكر اجماعا وهو) أي الجمع (لتضعيف المفرد) فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر (وفيه أنه استدلال بالتسمية) فان النحاة يسمون هذا الجمع بجمع المذكر ولا يلزم منه أن يكون مفرده مذكرا ألا ترى أنهم يقولون لنحو السنين جمع المذكر مع أن مفرده مؤنث عندهم هذا وربما يقرر هكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع لتضعيف مفرده فيكون مدلوله آحادا من المذكر الذي هو مفرده وهذا ليس استدلالا بالتسمية وفيه أن المذكر عندهم ما كان مجردا عن التاء ونحوه وان كان الاناث داخلة فيه ألا ترى أنهم قالوا الانسان مذكر مع أن من أفراده الاناث فلا يلزم من كونه جمعا للمذكر أن لا يكون آحاد مفرده انثى كما لا يخفى على من له أدنى مساس (و) قال (في التحرير فان قيل) لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة فمفرده مؤنث أيضا (فأين تذهب تاء مسلمة) وهذا الجمع مما يبقى فيه حروف المفرد وجوبا (قيل) في الجواب مذهب التاء ههنا (مذهبها في طلحون على رأي أئمة الكوفة) والحاصل أن بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه أئمة الكوفة من النحاة كما في طلحين جمع طلحة (أقول السؤال) غير وارد حتى يحتاج الى الجواب و (انما يرد لو قيل انه جمع مسلمة و) يلزم أن يكون للجمع مفردان) فانه شامل الذكور أيضا فيكون مفرده مذكرا أيضا فليس هو جمع مسلمة (بل هو جمع مسلم) مجردا عن التاء (أدخلت فيه مسلمة عند) ارادة تأليف هذا (الجمع تغليبا كعمرين) المراد منه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وأمير المؤمنين عمر أو أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز فانه عند ارادة التعبير عنهما أدخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا المشابهة في الاخلاق الجميدة فكأنه أريد من به هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الأخف فان قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازا قال (ولا يلزم من التجوز في مسلم) مفرده (التجوز في جمعه اذا علم أنه قاعدة) فانه حينئذ موضوع بالوضع النوعي للآحاد الحاصلة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطلع الاسرار الربانية بأن مادة الجمع حينئذ تكون مجازا قطعا وان كان الصيغة حقيقة فان المادة هو مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة ألا ترى أن لفظ الاسود الرماة مجاز باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس بشئ فان المادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي للآحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفرادا التجوز فيها مع الهيئة بخلاف الأسود الرماة فان هذا الجمع من المجوز لا من الواضع وليس موضوعا للشجعان لا نوعا في ضمن قاعدة ولا تخصا ولك أن تعهد أولا قاعدة هي أنه قد اتفق النحاة على أن مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فمعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجل بخصوصه والا لزم اتصافه بالذكورة والانوثة في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام أعم من أن يكون مذكرا أو مؤنثا ونقول ثانيا ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والا لزم أن يكون مسلمة مجازا لكون بعض

فى أنا نجوز ورود التعبد باتباعه عقلا بل لو ورد الشرع بأن ما سبق الى أوهامكم أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق الى أوهام العوام مثلا فهو حكم الله عليكم لجوزناه ولكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل ونظره بل من السمع ولم يرد فيه سمع متواتر ولا نقل آحاد ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد فان جعل الاستحسان مدركا من مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة الكتاب والسنة والاجماع وأصلا من الاصول لا يثبت بخبر الواحد ومهما انتفى الدليل وجب النفى * المسلك الثانى انا نعلم قطعا اجماع الامة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر فى دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر فى أدلة

مفرداته كذلك الا أن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة ألا ترى أن الضمائر المتصلة حقائق مع أن شرط استعمالها مقارنة العوامل بقى أن اطلاقه على الرجل خاصة حال انفراده اما لانه موضوع له بوضع على حدة فيكون مشتركا أو لانه وضع للقدر المشترك ليستعمل تجردا فى الذكر ومقارنا مع التاء فى معناه المقيد بما يدل عليه التاء من الانوثة كما أن لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كلى ليستعمل فى الجزئيات وحينئذ نقول المسلمون جمع المسلم الذى وضع للقدر المشترك المستعمل فى معناه فى تركيب مسلمة وعلى هذا ليس فيه تجوز أصلا لا فى المادة ولا فى الهيئة واطلاقه على المذكور خاصة اما على الاول وكأنه بعيد فلاشتراك مفرده فى المعنيين أو لانه كما يجوز استعمال مفرده فى بعض الأفراد كذلك يجوز استعماله أيضا ويكون حقيقة لكونه استعمالا فى المفرد ولا يجوز استعماله فى الاناث المفردات لان مفرده كان لا يدل عليهن مجردا عن التاء فتأمل فيه (و) بناء (على هذا) الذى ذكر من حديث التغليب (اندفع ما قيل يلزم أن يكون الجموع كلها مما لا واحد له من لفظه) وذلك لان مفرده مسلم لكن مغلبا وقد يقال يلزم أن يكون الجموع كلها مما لم يكن له مفرد مستعمل أصلا وفيه أنه لا استحالة فيه ان أريد أن لا يكون له مفرد مستعمل حقيقة بل هو أول المسئلة وان أريد أن لا يكون مستعملا أصلا لا حقيقة ولا مجازا فاللزوم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر وهو لو سلك السبيل الذى بينا لا يرد هذا السؤال من أصله لان مفرده مستعمل فى ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فانه لو كان مفرده مسلما أدخل فيه المسلمة تغليبا لصح نساء مسلمون اذ حينئذ النساء والرجال سواسية فى الفردية ولو كان الاختلاط معتبرا لما صح الاطلاق على الرجال وحدهم وهذا ليس بشئ فان المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليبا فالاناث من أفراده مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر الحنابلة (قالوا أولا صح) الجمع المذكور (لهما نحو) قوله تعالى (اهبطوا) بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم (كما) يصح (للمذكر فقط والاصل) فى الاستعمال (الحقيقة أقول ذلك) أى كون الاصل الحقيقة (اذا لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع) فانه قد تقدم أن المتبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء (وأجيب أيضا بلزوم الاشتراك) اللفظى (اذ لا نزاع لأحد فى (أنه للرجال وحدهم حقيقة) فلو كان للمختلط أيضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (قيل عدم النزاع) فى أن اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم حقيقة (ممنوع فانهم يقولون بالاشتراك المعنوى) فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء (واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انه من أفراد الموضوع له) لا من حيث خصوصهم فحينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظى (و) قالوا (ثانيا لو لم يدخلن) فى هذا الجمع (لما شمل الاحكام لهن) اذ حينئذ أمثال أقيموا الصلاة من الخطابات مختصة بالرجال (أقول) الملازمة ممنوعة فان دخولهن فى الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال (لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة) من الدين (وقد ثبت عموم الصيغة) لهن (لغة ولم يتجوز اطلاقه عليه) بهذه القرينة والحال أنه يجوز أن يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة لكن للخصم أن يقول التجوز خلاف الاصل فلا يصار اليه فيندفع بدعوى التبادر الذى مر ان سلم الخصم فافهم (واذا) أى لاجل أن شمول الاحكام لهن لقرينة عموم الشريعة (لم يحمل عليه فيما لا يعلم) عمومه من الاحكام (كالجمعة والجهاد ونحوهما) والخصم يقول انما لم يحمل فيها لقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال (ويجاب فى المشهور) بمنع بطلان اللازم ان أريد عدم الشمول لغة و(بالتزام عدم الشمول نصا بل) الشمول (بالاجماع) أو بدليل آخر كتنقيح المناط وحكمى على الواحد حكمى على الجماعة كما فى المعدوم زمن الخطاب الشفاهى (وفيه ما فيه) فان الاجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

الشرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العامى ومن لا يحسن النظر فانه انما جوّز الاجتهاد للعالم دون العامى لانه يفارقه في معرفة أدلة الشريعة وتمييز صحيحها من فاسدها والا فالعامى أيضا يستحسن ولكن يقال لعل مستند استحسانك وهم وخيال لا أصل له ونحن نعلم أن النفس لا تميل الى الشئ الا بسبب يميل اليه لكن السبب ينقسم الى ماهو وهم وخيال اذا عرض على الادلة لم يتحصل منه طائل والى ماهو مشهور من أدلة الشرع فلم يميز المستحسن ميله عن الاوهام وسوابق الرأى اذا لم ينظر في الادلة ولم يأخذ منها ولهم شبه ثلاث ((الشبهة الاولى)) قوله تعالى اتبعوا أحسن ما أنزل اليكم وقال الذين يستمعون القول

والكلام في ذلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر ((تنبيه * قيل) في كتب أكثر المشايخ (قول الحنابلة) هو بعينه (قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال) الحربى (أمنونى على بنىّ فأعطى) الأمان (أنه تدخل بناته) في الامان ولولم تكن الصيغة متناولة لم يدخلن (والأظهر أن ذلك) أى دخولهن (لان الأمان مما يحتاط فيه فحمل على العموم تجوزا) فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد أن يقال لو كان هذا التجوز لأجل الاحتياط يلزم ثبوت الامان بالحمل تجوزا في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد أن ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن في الصيغة واعلم أنه ان كان هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فيرد عليه ما أوّرد لكن الناقلين ثقات نقلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا اليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ والله أعلم بأحكامه ((مسئلة * الخطاب الذى يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا) أولا قال (الأكثر نعم) يتناولهم (فيعم الحكم) لهم (وقيل لا) يتناولهم (فلا) يعمهم الحكم (وقال الشيخ (أبو بكر) الجصاص (الرازى الحنفى) رحمه الله تعالى يتناولهم (فى حقوق الله تعالى فقط) لا فى حقوق العباد تحرير محل النزاع أنه لا شك أن من الخطابات ما يتناول الكل من الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص بالاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في أن الظاهر شرعا ماهو فعند الاكثر الظاهر التناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم التناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ أبى بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (لنا) الصيغة كانت للعموم والتناول و(ماعرف عرف طار) على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة (وان دل دليل على الخروج) أى خروج العبيد (عن بعض الخطابات كالجهاد والحج الى غير ذلك) ولا يلزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال النافى بأن حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم النسخ وجه الرد أنها خارجة فلا نسخ لكن لدليل فلا يلزم العرف فافهم ولك أن تقول استقرى الاحكام الشرعية فوجد أكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر بين للمولى كالجمعة والحج والجهاد قبل النفير العام وأما سائر النواهى كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشاملة قطعا فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد وأما حقوق العباد فأكثرها مختصة بالاحرار وقلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد أن يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم الدخول والظن تابع للاغلب فكلما ورد الخطاب الشرعى المتعلق بحقوق العباد يتسارع الذهن الى اختصاصه بالأحرار وهذا معنى العرف فقوله وماعرف عرف طار مطلقا ممنوع النافون للدخول (قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب) لهم (ينافيه) أى ينافى ملك السيد منافعه (فلم يكن مرادا فى الاستعمال) أى استعمال الشارع (قط) فيتسارع الذهن الى الاحرار (وهو معنى الاختصاص بالأحرار عرفا أقول) اذا زيد فلم يكن مرادا فى الاستعمال قط (فلا يرد ما قيل ان الخروج لاجل لزوم محال على تقدير الدخول) وهو المنافاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكية المنافع (لا يمنع التناول صيغة) اذ يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم الورود أن المحال لما كان لازما فى الاستعمالات الشرعية كلها لم يكن العبد مرادا قط فلزم العرف (والجواب لا نسلم عموم مملوكية المنافع) فى الاوقات كلها (بل خص منها البعض) وهو المنافع التى تمنع امتثال أوامر الله تعالى (فلم يثبت العرف) وهذا تام فى حقوق الله تعالى وأما المنافع المانعة عن امتثال أوامر الشرع فى حقوق العباد فأكثرها مملوكة للسيد وله أن يمنعه عن العمل بالاوامر ويشغله بخدمته ففيها للمناقشة مجال وقد يقرر بأن مملوكية المنافع دلت على الخروج ولو فى بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب

فيتمعون

فيتبعون أحسنه قلنا اتباع أحسن ما أنزل اليناهو اتباع الأدلة فبينوا أن هذا مما أنزل الينا فضلا عن أن يكون من أحسنه وهو كقوله تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم ثم نقول نحن نستحسن ابطال الاستحسان وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة فليكن هذا حجة عليهم الجواب الثاني أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العامي والطفل والمعتوه لعموم اللفظ فان قلتم المراد به بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صادر عن أدلة الشرع والا فأي وجه لاعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم ما رآه

خروجهم واحتمال المخصص يوجب الوقف كما مر من أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه أن الاحتمال العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر وأيضا الخروج في بعض الاحكام لا يوجب الاشتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ أبو بكر (المفصل) بين الحقوق الالهية والعبدية (الذي حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيما بقي كما كان) في اللغة قال المصنف (ومن ادعى فعليه البيان) أي هذه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقراء الحاكم بأكثرية الخروج ان تم تم الكلام (مسئلة النبي صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم داخل) عرفا (في العمومات) الشاملة له صلى الله عليه وآله وسلم (وقيل لا) يدخل هو صلى الله عليه وسلم مطلقا (وفصل) ابو عبد الله الحسين (الحليمي) الشافعي وقال (ان كان) الخطاب (مصدرا بالقول كقل يا عبادي لم يشمله) صلى الله عليه وسلم والا شمله صلى الله عليه وسلم (لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغة) فان المفروض الكلام في الخطاب الشامل لغة (مع عموم الشريعة) فان الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالشرائع أيضا (وعدم المانع وهو اباء التركيب) فان التركيب غير آب عنه (قيل المفصل لا يساعد عليه) أي على عدم اباء التركيب (اذ المتبادر بلفظ قل لبني تميم افعلوا خروج المخاطب) وان كان داخلا في بني تميم (أقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا) بدون كلمة قل (تحكم) فان كلا منهما لبني تميم والمنادي لا ينادي نفسه فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في يا بني تميم لأجل كون المتكلم حاكيا والمنادي غيره ففي قل يا بني تميم أيضا كذلك فان المخاطب ههنا أيضا حاك والخطابات الالهية كلها سواء كانت مصدرة بقل أولا الرسول صلى الله عليه وسلم حاك لها ثم ان المصدر بقل يحتمل معنيين احدهما أن يكون المقصود الامر للمخاطب بالامر لبني تميم وحينئذ يكون المخاطب آمرا حقيقة وحينئذ لا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني أن يكون المقصود الامر بالحكاية والكلام لغيره حقيقة فحينئذ يتناول قطعا فانه ليس آمرا حقيقة بل هو مأمور من الآمر مع غيره لكن مع هذا مأمور بحكاية هذا الامر فان أراد الحليمي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فمنع التساوي متجه والا فلا فتدبر (واستدل) على المختار (بأن الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (فهموه) أي التناول وفرقوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم (لانه اذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب) للترك (فذكره) ولو لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه (أقول) لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة (بل يكفي بعموم الشريعة دليلا) على فهم التناول (وأيضا) ما قالوا (منقوض بالمسئلة الآتية) من عدم دخول المعدومين فان الصحابة رضي الله عنهم فهموا تناول الاحكام (فتدبر) المخصوصين بالأمة (قالوا أولا) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (آمر فلا يكون مأمورا) للمنافاة وتناول الخطاب يقتضي المأمورية (و) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبلغ فليس مبلغا اليه) والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه صلى الله عليه وسلم مبلغ الى كل مكلف (ويجاب أولا بأنه يجوز) اجتماع الآمرية والمأمورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه (من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه) فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض (ان قيل الآمر أعلى من المأمور) فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات (والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه) فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه (قلنا) لا نسلم علو الآمر فان العلو ليس بشرط في الأمر بل يكفي الاستعلاء والعلم بأن هذا المنع مفسد في المقام أعرض عنه وقال (ولو سلم فحيثية الآمرية والمبلغية أعلى وأقدم) على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغا اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا

المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا حجة فيه من أوجه الاول أنه خبر واحد لا تثبت به الاصول الثانى أن المراد به ما رآه جميع المسلمين لانه لا يخلو أن يريد به جميع المسلمين أو آحادهم فان أراد الجميع فهو صحيح اذ الامة لا تجتمع على حسن شئ الا عن دليل والاجماع حجة وهو مراد الخبر وان أراد الآحاد لزم استحسان العوام فان فرق بأنهم ليسوا أهلا للنظر قلنا اذا كان لا ينظر فى الأدلة فأى فائدة لأهلية النظر الثالث أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لانهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والاشباه وما قال واحد حكمت بكذا وكذا الأنى استحسنته ولو قال ذلك لشددوا الانكار عليه وقالوا من أنت حتى

لا حاجة الى التبليغ وكذا لا فائدة فى أمر نفسه (و) يجاب (ثانيا بأن الآمر هو الله) تعالى لا غيره (والمبلغ جبريل والرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (حالئذ) فحينئذ يمتنع الآمرية وكونه مبلغا (أقول يرده قوله تعالى وأولوا الأمر) هذا سهو من الناسخ والصواب وأولى الأمر (منكم فانه) صلى الله عليه وسلم (أعلى منا) واذا كان الادنى آمرا فالأعلى بالطريق الأولى (و) يرده أيضا (قوله تعالى بلغ ما أنزل اليك الآية فان الخطاب) العام (للنبى صلى الله عليه وسلم منه) أى مما أنزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للمنع وتخصيص الخطابات العامة بعد كل البعد (و) يجاب (ثالثا بأنه عليه) وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة و (السلام بالقياس الى نفسه ليس آمرا ولا مبلغا) وان كان بالقياس الى غيره آمرا له ومبلغا فلا يلزم اجتماع الآمرية والمأمورية فيه صلى الله عليه وسلم ولا كونه مبلغا ومبلغا اليه ولو أرجع الجواب الثانى اليه لم يبعد فان المجيب به شارح المختصر ولم يجب هو بهذا الجواب وحينئذ لا يرد عليه ما أورد (أقول يرد عليه) قوله تعالى (بلغ ما أنزل فان) كلمة ما عامة و (الخطابات العامة منه) فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغا لهذه الخطابات أيضا وفيه أن بلغ ما أنزل انما يستدعى أن يكون مبلغا للكل لا أن يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكلف اذ المتبادر منه بلغ ما أنزل اليك من الخطابات العامة والخاصة الى غيرك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم داخلا فيها ويكون مبلغا لها بالنسبة الى أغياره هذا (و) قالوا (ثانيا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مخصوص بأحكام كوجوب ركعتى الفجر) غير الفرض على ما حققه المتأخرون (و) وجوب (صلاة الضحى) وهذا غير صحيح فانه قد ثبت تركهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم (و) وجوب صلاة (الأضحى) وهذا غير صحيح على رأينا فان صلاة الأضحى واجبة عندنا على الكل (وحرمة أخذ الصدقة) فان قلت حرمة أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بنى هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليست هى محرمة على بنى هاشم الا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فى الكشف على أن حرمة التصدق المفروض على سائر بنى هاشم بالتبع لا بالاصالة (و) حرمة (خائنة الاعين) وفسرت بالاشارة الى الايلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر روى فى التواريخ بسند متصل انه جاء أمير المؤمنين عثمان بعبد الله بن سرح الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هلا قتلتموه قبل أن يقول كلمة الشهادة فقالوا لو أشرت بعينك فقال لا يحل أولا ينبغى للنبى خائنة الأعين (واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولى) هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولى صحيح عندنا على أنه ان أراد نكاحه صلى الله عليه وسلم من غير ولى له فهذا عام فى نكاح كل رجل وان أراد أن نكاحه من المرأة من غير ولى لها ففيه أنه عليه السلام ولى كل مسلم ومسلمة (و) اباحة (الزيادة على أربع بل على تسع) كما قالت أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها انه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا الا وقد أباح له الله تعالى النساء كلها (الى غير ذلك) مما اختص به عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (فدل) هذا الاختصاص (على عدم المشاركة فى العموم والجواب) أن دلالته على عدم المشاركة فى العموم ممنوعة و (أن الخروج من البعض بدليل لا يوجب الخروج) من كل عام (مطلقا كالمريض والمسافر والحائض) خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم الخروج منه مطلقا

(مسئلة * الخطاب التنجيزى) لا التعليقى فانه قد تقدم أنه يعم المعدومين (الشفاهى) وأما غير الشفاهى فيتناول المعدومين (نحو يا أيها الذين آمنوا لا يعم المعدومين فى زمن الوحى) أى نزول الخطاب (خلافا للحنابلة وأبى اليسر منا لنا أولا أن المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل) والخطاب التنجيزى الشفاهى يقتضى تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات نحو من شهد منكم الشهر فليصمه أعنى بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فانهم صالحون لتعلق الطلب

يكون استحسانك شرعا وتكون شارعا لنا وما قال معاذ حيث بعثه الى اليمن انى أستحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط
(الشبهة الثالثة) ان الامة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة وعوض الماء ولا تقدير مدة السكون واللبث فيه
وكذلك شرب الماء من يد السقاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب لان التقدير فى مثل هذا قبيح فى العادات فاستحسنوا
ترك المضايقة فيه ولا يحتمل ذلك فى اجارة ولا بيع والجواب من وجهين الاول أنهم من أين عرفوا أن الامة فعلت ذلك من غير حجة
ودليل ولعل الدليل جريان ذلك فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته به وتقريره عليه لاجل المشقة فى تقدير الماء المشروب

بخلاف المعدوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه الطلب وأما نحو يا أيها الذين آمنوا فقد التزم عدم تناوله الغيب أو يقال انه
بجعل بالتغليب منادى معبرا بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كما بين المصنف رحمه الله ثم ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من
الله تعالى وهو الآمر والناهى والكل ممن فى الازمنة المختلفة من الماضى والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى
الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانية فحينئذ يصح الطلب والنداء والجواب عنه أن
معنى حضورهم عنده تعالى أنه يعلمهم لا يعزب شئ منهم عنه تعالى بالوقوع فى أزمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بايقاعهم
فى أزمنة وقوعهم بصفة التكليف وهذا هو التكليف التعليقى ولا كلام فيه وان أريد بالحضور عنده ما أرادت الفلاسفة
من أن الزمان مع ما فيه موجود فى الواقع حاضر عنده معه سبحانه وسموا هذا الوجود وجودا دهريا ومعيته تعالى سبحانه لهم فى
هذا الوجود الواقعى معية دهرية وأن أعدامهم ليست أعداما حقيقية فى الواقع بل غيبوبة زمانية فمشايخنا الكرام يرونه
سفسطة غير صالحة لابتناء الحقائق العلمية فضلا عن الأمور الشرعية فتدبر (قيل) فى شرح الشرح (ذلك) أى عدم
صحة نداء المعدومين (حق فى المعدومين فقط وأما المركب من الموجودين والمعدومين فجائز) النداء (فيه تغليبا) للموجودين
على المعدومين والتغليب استعمال فصيح شائع (أقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم) والمعدوم لا يصح نداؤه والنداء
(فلا يجوز النداء والطلب تنجيزا حقيقة) وان صح تعليقا وصورة (وانما الكلام فيه) أى فى الطلب الحقيقى تنجيزا وفيه نوع
مسامحة فان فى التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب منه الفعل بل ينادى كل واحد ويطلب من كل لكن بتنزيل المعدوم
موجودا فالاولى أن يقال التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تنجيزا (على أن
التغليب فى التعبير بلفظ الموجود) وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه أيضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل
بلفظ الناس وأمثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة فى التعبير الى التغليب (لا فى التكليف) أى ليس
التغليب فى التكليف ولا يصحبه أيضا (فان كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة) وتنجيزا فلا ينفع فيه التغليب
لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه (فليتأمل) فانه أحق بالقبول (و) لنا (ثانيا أنه لم يعم الصبى والمجنون) وذلك لعدم
الفهم والتمييز (فالمعدوم أجدر) بعدم تناول الخطابات اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبى والمجنون بجامع عدم الفهم
(قيل عدم توجه التكليف) الى البعض وهو الصبى والمجنون (بناء على دليل) وهو رفع القلم عنهما (لا ينافى عموم الخطاب
وتناوله لفظا) لبعض آخر والحاصل عدم الاشتراك فى الجامع (أقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الارادة من الطالب)
لانتفاء شرطه الذى هو الفهم والتمييز ولعله أراد بالصبى والمجنون اللذين لا يعقلان فلا يرد أن الصبى غير مستحيل الارادة
لانه ربما يسمع الخطاب ويفهمه كيف وقد تقدم ما روى البيهقى من اناطة الاحكام بالعقل قبل النسخ وبعده نسخ عنه
فاذن صح دخوله قطعا (فلا يعمهم ارادة) واذا لم يعمهم لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود فى المعدوم فلا يعمهم أيضا وان أريد
مطلق التناول لفظا والشمول وضعا يقال (ومطلق التناول) لفظا (غير محل النزاع) بل النزاع فى عمومهم ارادة (الحنابلة (قالوا
أولا) لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه و (لم يزل العلماء يحتجون به على من بعد
أعصارهم) وكان معدوما زمن الخطاب (وذلك) أى الاحتجاج المذكور منهم (اجماع على العموم قلنا) يجوز أن
لا يكون الاحتجاج لاجل دخولهم فى الخطاب ارادة بل (ذلك لعلمهم بعموم الشريعة) لكل مكلف موجود من زمن الوحى الى
يوم القيامة (وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهى و) قالوا (ثانيا لو لم يكن) الرسول صلى الله عليه وسلم (مخاطبا لهم لم يكن
مرسلا اليهم اذ لا تبليغ) اليهم (الا بهذه العمومات) ولا ارسال الا بتبليغ أحكام الله تعالى (قلنا) عدم التبليغ الا بهذه

والمصبوب فى الحمام وتقدير مدة المقام والمشقة سبب الرخصة   الثانى أن نقول شرب الماء بتسليم السقاء مباح واذا أتلف ماءه فعليه ثمن المثل اذ قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما بذله فى الغالب وما يبذل له فى الغالب يكون ثمن المثل فيقبله السقاء فان منع فعليه مطالبته فليس فى هذا الا الاكتفاء فى معرفة الاباحة بالمعاطاة والقرينة وترك المماكسة فى العوض وهذا مدلول عليه من الشرع   وكذلك داخل الحمام مستبيح بالقرينة ومتلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامى ثم ما يبذله ان ارتضى به الحمامى واكتفى به عوضا أخذه والا طالبه بالمزيد ان شاء   فليس هذا أمرا مبدعا ولكنه منقاس والقياس حجة * التأويل الثانى

العمومات (ممنوع بل) الخطاب (للبعض شفاها) وهم الموجودون زمن الخطاب (وللباقى بنصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم) وبه يتحقق الارسال (قيل النظم القرآنى يحاذى الكلام النفسى وهذا) أى الكلام النفسى (يعم المعدوم) كما تقدم فلزم تناول اللفظى أيضا المعدوم والا بطل التحاذى (قلنا المحاذاة ليس) واجبا (من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق) منجزا كما فى الخطاب الشفاهى (والتعليق) كما فى الكلام النفسى   واذا كان فرق بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه   هذا (مسئلة * المتكلم داخل فى عموم متعلق الخطاب) ان كان داخلا فى الصيغة (عند الأكثر من الحنفية وغيرهم   الحاصل أن التكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب (مثل) قوله تعالى (وهو بكل شئ عليم وأكرم من أكرمك ولا تهنه وقيل لا) يدخل (لنا التناول لغة) لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة (والعرف) المغير (لم يعرف) قالوا المتبادر خروج المتكلم أجاب بقوله (ودعوى التبادر بخروجه لا تسمع) فانها بلا دليل (ثم قد يخصص) الخطاب بغير المتكلم (بالعقل) اذ لم يمكن تعلق الحكم به عقلا (نحو الله خالق كل شئ) بناء (على أنه شئ لا كالأشياء) أخر مخلوقة ويمكن أن يقرر بأنه شئ بمعنى شاء لا كالاشياء التى بمعنى مشيات والمراد فى الآية المعنى الثانى فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشئ يطلق على المعنيين فلا تخصيص (فافهم) فانه الصواب (مسئلة * خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافه) من أن الخطاب لواحد من المكلفين يعمهم كلهم ولما كان القول المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه لغة للواحد والعرف المغير لم يطرأ والمنع مكابرة أول كلامهم وقال (ولعلهم يدعون عمومه) للمكلفين (بالقياس) بالغاء الخصوصية ونفى الفارق (وبقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) فالعموم بدليل خارجى والجمهور لا ينكرونه   وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أزيد من هذا (ومن ههنا) أى من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث (حكم الصحابة) رضوان الله عليهم (على غير ماعز بما حكم به صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم عليه) من الرجم بالزنا   وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رضى الله عنه قال جاء ماعز بن مالك الى النبى صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله طهرنى   فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه   قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرنى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم فيم أطهرك قال من الزنا فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أبه جنون فأخبر أنه ليس بمجنون فقال أشرب خمرا فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال أزنيت قال نعم فأمر به فرجم   ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خذوا عنى خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمر ان الله بعث محمدا بالحق وأنزل عليه الكتاب وكان فيما أنزل عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورجمنا بعده   والرجم فى كتاب الله حق على من زنى وأحصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف رواه الشيخان   وأمثال هذا كثيرة فحينئذ لا قطع بأن الصحابة حكموا بالرجم برجم ماعز رضى الله عنه بل يجوز أن يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه   لكن الامر سهل فان هذا مناقشة فى المثال والاستدلال بحكم النبى صلى الله عليه وسلم على واحد على غيره مأثور عن الصحابة فى غير موضع ومشتهر بين الأنام ولا حاجة الى البيان (وأما استدلالهم بقوله) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (بعثت الى الأسود) اى العجم (والأحمر) أى العرب رواه الامام أحمد وابن حبان كذا فى التيسير (وقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس) وجه الاستدلال أن البعثة لما كانت عامة كانت خطاباته صلى الله عليه وسلم أيضا عامة (فضعيف لانه لا يدل على أن الكل) أى كل الخطابات (للكل) أى

للاستحسان

للاستحسان قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على ابرازه واظهاره وهذا هوس لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيفه أما الحكم بما لا يدرى ما هو فمن أين يعلم جوازه أبضرورة العقل أو نظره أو بسمع متواتر أو آحاد ولا وجه لدعوى شيء من ذلك كيف وقد قال أبو حنيفة اذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زنى فيها فالقياس أن لا حد عليه لكنا نستحسن حده فيقول له لم يستحسن سفك دم مسلم من غير حجة اذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايته أن

لكل واحد من المكلفين فان ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شيء من خطاباته عاما للكل لا أن كل خطاباته عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم أصلا لا لغة ولا عرفا ولا قياسا فتدبر ﴿مسئلة﴾ خطابه) تعالى (للرسول) صلى الله عليه وآله وسلم (بخصوصه) نحو يا أيها النبي (هل يعم الأمة) أم لا (فالحنفية والحنابلة) قالوا (نعم) يعمهم (والشافعية والمالكية) قالوا (لا) يعمهم (تمسك النفاة أولا بأن ما للواحد لا يتناول غيره لغة) فالخطاب له صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره (ويجاب بأن المراد تناوله عرفا) ولا ينفيه ما ذكروا (قيل الأصل عدم طريان العرف) فدعوى العرف خلاف الأصل فلا يثبت الا بالدليل (أقول دلت الأدلة الآتية على ثبوته) أي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات أن لفظ النبي ليس مستعملا في العموم قطعا وتحقيق كلامنا أن المقصود أن خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدي به لا بأن اللفظ الموضوع بازاء من له رتبة الاقتداء مستعمل فيه وفي أغياره من مقتديه حتى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب أي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب الحكم منه ومن أتباعه كما أن قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لغة لكن أمثال هذا التركيب في العرف لنفي البخل عن المخاطب كناية فافهم (و) تمسكوا (ثانيا) لو كان الخطاب المذكور عاما (يلزم أن يكون التنصيص على أنه المراد فقط تخصيصا) وليس كذلك اجماعا (ويجاب) في شرح المختصر (بمنع بطلان اللازم) ولا نسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصا (فانه كما يرد على العام يرد على العام عرفا) وهذا عام عرفي قد يخصص بالبعض والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفا لتناول الحكم للمقتدى به وأتباعه فاذا أريد الاختصاص به فقد تغير عماله في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغيير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما بين في علم البيان فان أراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق وان أراد التخصيص في المفرد فهو ذهاب الى ما لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به الاتباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم وأتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصا له (واحتج المعممون أولا بأن الرسول له منصب الاقتداء به في كل شيء) فانه بعث لذلك (الا بدليل) صارف (وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمول أتباعه عرفا) لا لاجماع مشترك حتى يكون عمومه كعموم ما للواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (ومنع) الشيخ (ابن الحاجب) هذا الفهم (مكابرة) وانكار الضروري وقد يقرر المنع بأن الشمول للاتباع بواسطة وجوب الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لا أن الشمول يفهم بأن حكم الاتباع والمتبوع واحد بلا نص أو قياس وانكار هذا مكابرة وأما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل النزاع فتدبر (و) احتجوا (ثانيا بقوله يا أيها النبي اذا طلقتم النساء) الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأتباعه (و) بقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم) فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع المقتدين لما كان للتعليل فائدة وتزويجه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد (و) بقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها (خالصة لك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم له عليه وآله السلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة وأجاب الشافعية عن الاول بأن ذكر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الثاني بأنه تنصيص على ثبوت الأتباع واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الثالث أن الفائدة المنع عن الالحاق بالقياس وأراد المصنف دفع عنه

يقول تكذيب المسلمين قبيح وتصديقهم وهم عدول حسن فنصدقهم ونقدر دورانه فى زنية واحدة على جميع الزوايا بخلاف ما لو شهدوا فى أربع بيوت فان تقدير التزاحف بعيد وهذا هوس لانا نصدقهم ولا نرجم المشهود عليه كما لو شهد ثلاثة وكما لو شهدوا فى دور وندرأ الرجم من حيث لم نعلم يقينا اجتماع الاربعة على شهادة واحدة فدرء الحد بالشبهة أحسن كيف وان كان هذا دليلا فلا ننكر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغى أن يسمى بعض الأدلة استحسانا * التأويل الثالث للاستحسان ذكره الكرخى وبعض أصحاب أبى حنيفة ممن عجز عن نصرة الاستحسان وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو بدليل وهو أجناس منها

هذه الاجوبة فقال (اعلم أن المراد) من هذه الامثلة (بيان التناول العرفى واستقراره فى النفوس وهذه أمارات مفهمة للتناول العرفى (فمناقشات المخالفين) فيها (طائحة) فانه لا يزيد على المناقشة فى المثال والمقصود أن هذه قرائن انفهام العموم فتدبر (مسئلة . خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذها من كل نوع) يعنى أن الجمع المضاف الى جمع لا يقتضى عموم آحاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من آحاد الثانى وتكاملوا فى جزئى من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة (أما عند الحنفية فلأن مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد) فالمعنى خذ من مال غنى صدقة ومن مال غنى آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضى الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه واستدلوا (بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا أصابعهم فى آذانهم) فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه فى أذنه (الى غير ذلك) نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا دابة ولا يجعل جميع أصابعه فى آذان كل ولا يغسل الاوجهه فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا ممنوع قلت التتبع فى الاستعمالات يحكم بأن المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة (ونقض بقوله تعالى وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فان المعنى يحمل يوم القيامة كل واحد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام (أقول التخلف فى بعض المواد) لصارف كما فى المثال المذكور (لا يضر الاستقراء لأن مبناه على الغلبة) والغلبة فى الاستعمال لارادة انقسام الآحاد على الآحاد (فتأمل وأما عند) الامام (زفر و) الشيخ الامام أبى الحسن (الكرخى) منا (والآمدى ومن تبعهم فلأنه اذا أخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة) فلا يوجب الأخذ من كل نوع من أنواع مال كل واحد (ويجاب) عنه (بمنع الملازمة) فانه ادعوى فى قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم الجمع مجموعى فالمعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضى هذا الأخذ من كل نوع وسيجىء ما فيه ولك أن تبنى هذا على أن من للتبعيض فالمعنى من بعض أموال واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام فى خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من أولا فتدبر (والأكثر) من غيرنا (ومنهم) الامام (الشافعى رضى الله عنه على أنه يوجب) أخذ الصدقة من كل نوع وفى بعض شروح المنهاج أنه رحمه الله تعالى نص فى رسالة الامام (لانه جمع مضاف) الى كل واحد من آحاد الجمع (وهو للعموم) فيعم كل نوع من مال كل واحد واحد من الملاك (فالمعنى خذ من كل مال لكل) من المالكين (وأورد) عليه (أولا أن كل دينار مال) فلو كان عاما لدخل كل دينار فيه ويجب أخذ الصدقة منه (ولا يجب أخذ الصدقة منه اجماعا ويجاب) عنه (بأنه خص بالاجماع) يعنى أن مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجى أوجب الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصا (فيبقى حجة فى الباقى) كما هو المذهب فى العام المخصوص على أن ما ذكر إن تم اختص بهذه الآية الواردة فى الزكاة ولا يطرد فى سائر أمثاله لان المدعى عام (و) أورد (ثانيا) لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم فرق لان كلا منهما للعموم و (فرق بين للرجال عندى درهم وبين لكل رجل بالاتفاق) فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفى الثانى لكل درهم تام فهذا معارضة أو نقض فان قلت الكلام كان فى الجمع المضاف وليس بل محلى باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلى واحد فتدبر (ويجاب بأن البراءة الاصلية قرينة) صارفة عن حمله على كل (على حمل الجمع على المجموع) يعنى أن مقتضى اللفظ ههنا أيضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف فيه فتبقى الآية على الظاهر وفيه أن الاقرار ظاهره ثبوت الدين لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة أحدهما ولا تصلح صارفة عن الظاهر الى خلافه والا لم يكن اقرار ما ملزما لصرف البراءة من الدين الى الوديعة أو الى الوعد وغير

العدول بحكم المسئلة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن مثل قوله مالى صدقة أولله على أن أتصدق بمالى فالقياس لزوم التصدق بكل ما يسمى مالا لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يرد الا مال الزكاة ومنها أن يعدل بها عن نظائرها بدليل السنة كالفرق فى سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتعمد على خلاف قياس الاحداث وهذا مما لا ينكر وانما يرجع الاستنكار الى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الادلة والله أعلم

ذلك من المجازات اللهم الا أن يثبت عرف خاص فى هذا اللفظ فافهم (قيل) قائل (البراءة مشتركة بين الاقرار والآية) فان الأصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة كما أن الاصل البراءة عن وجوب الدين فلا تصلح فارقة بين الآية والاقرار (أقول احتياط الامتثال فى الآية) فانها موجبة لوجوب الزكاة وفى الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف الاخراج عن نوع واحد (يعارض البراءة) عن الوجوب (فبقى العموم سالما) عن المعارض (فتأمل) فان للقائل أن يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أوكد والاثم فى الامتناع عنه أشد فهو بالاحتياط أجدر وأحرى وأجيب بأن الاقرار قد يكون كاذبا فلا وجوب فيه فى نفس الامر أصلا عند العليم الخبير فلا يلزمه الاحتياط وفيه أنه ينبغى على هذا أن يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب الكل فتبقى الذمة مشغولة كما اذا ثبت المقر من غير بيان فتأمل فيه (و) أورد (ثالثا أن عموم الجمع) المضاف أو المحلى (ليس كعموم كل فان ذلك) أى عموم الجمع المذكور (للمجموع من حيث هو مجموع) فلا يلزم من الآية الا الوجوب من مجموع الاموال التى لكل واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بأنه ان أريد بعموم الجمع العموم المجموعى فمسلم لكن لا ينفعكم وان أريد أن عمومه كعموم كل فممنوع فقد ونحو افتراقه عن الثانى (ورد) هذا (بأنه قول من يقول) لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد ويختار الجمهور أيضا ذلك (ثم اختلف فى أنه لكل جماعة أو لكل فرد) وأما الاختلاف فى أنه لكل واحد واحد أو الكل فلم يقع ممن يعتد بهم (والحق هو الثانى) كما عرفت (ورابعا أقول) فى الايراد فى اضافة الجمع الى الجمع (اضافة الجمع الى كل واحد) واحد من آحاد الجمع الآخر (ممنوع بل يجوز أن يعتبر أولا اضافة الآحاد الى الآحاد) ويكون المقصود افادة ذلك لكن لما كان تعديد الآحاد متعسرا أو مؤديا الى التطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال (ثم اعتبر (اضافة الجمع الى الجمع) لأداء المقصود (فأفراد الجمع الآحاد المنقسمة فتدبر) فان قلت كأن حاصل الاستدلال أن أموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الاول فضرورى والثانى مسلم فلا توجه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة آحاد الى الآحاد يعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات وأولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان أراد الثانى فالصغرى ممنوعة كما فصل عنه بعبارته وان أراد الاول فلا يفيد المستدل وانما أعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من أن يريده مستعمل فى اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولك أن تقرر الجواب هكذا ان آحاده التى المال نوعان الاول آحاد التى تحصل باضافة المال الى المالك فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثانى الاموال المعينة من الانواع كالابل والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما يعم الافراد من النوع الاول دون الثانى بدليل الاستقراء فان أرادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم الافراد من النوع الاول فمسلم غير مفيد وان أرادوا العموم لجميع الافراد من النوع الثانى فممنوع بل هو أول المسئلة فتدبر (مسئلة العام قد يتضمن مدحا وذما مثل ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم فهذا) العام (لا يعم) جميع افراده أم لا قال (الأكثر) من الحنفية والمالكية والحنابلة (نعم) يعم (خلافا للشافعى) رحمه الله فانه لا يعم عنده (حتى منع بعض) من الشافعية (الاستدلال بقوله) تعالى (والذين يكنزون الذهب والفضة) ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم (الآية على وجوب الزكاة فى الحلى) من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بأن هذا العام وقع فى معرض الذم فلا عموم له فيجوز أن لا يتناول الحكم الحلى وجه الاستدلال أنه روى البيهقى عن أم سلمة رضى الله عنها أنها

((الاصل الرابع من الاصول الموهومة الاستصلاح)) وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها فنقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وسنقيم الدليل عليه في القطب الرابع فانه نظر في كيفية استثمار الاحكام من الاصول المثمرة ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياسا على الخمر لانها حرمت لحفظ العقل الذي هو

قالت يارسول الله ان لي أوضاحا من ذهب أو فضة أفكنز هو قال كل شيء يؤدي زكاته فليس بكنز ومثله عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ليس بكنز ما أدى زكاته في رواية ابن أبي شيبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن أبي شيبة ومرفوعا في رواية ابن عدي أي مال أديت زكاته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شيبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما أدى زكاته فليس بكنز وان كان تحت سبع أرضين وما لم يؤد زكاته فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما أدى زكاته فليس بكنز في رواية ابن أبي شيبة وعن أمير المؤمنين عمر قال يانبي الله قد كبر على أصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب بها ما بقي من أموالكم وانما فرض المواريث في أموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن أبي شيبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروى الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفائح ثم أحمي عليها في نار جهنم ثم كوي بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله إما الى الجنة وإما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدرر المنثورة وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على أن المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن أداء زكاتهما وهو عام في الآية فيتناول الحكم الحلي هذا واعلم أنه ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد من كبار أولياء الله تعالى ومن كبار أصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى أن المراد بالكنز في هذه الآية امساكهما فارغين عن الحوائج الضرورية ليلا فعنده يجب انفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله وامامه في هذا أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام أيضا رضي الله تعالى عنه (لنا أنه عام بصيغته) لان الكلام فيه (ولا معارض) لعمومه فان المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصصون (قالوا) هذا العام (سيق بقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة) والمبالغة لا تكون فيما [illegible] بل ذكر ما ليس واقعا (أقول) ان أريد أنه لقصد انشائهما نقول (لا نسلم أنه سيق له وانشاء لذلك) حتى يصح ذكر ما ليس بواقع (بل اخبار) عن أمر واقعي (فيه مدح ألا ترى الاخبار بالحمد عين الحمد) وكذا بالذم عين الذم وان أريد أنه خبر سيق للمدح والذم بذكر ما ليس بواقع فباطل فان شأن الله تعالى بريء عنه بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع أن المستدل لم يدع أنه انشاء للمدح أو الذم حتى يتوجه بل غرضه أن المدح والذم مما عهد فيه المبالغة وبعد فيه تأمل كما لا يخفى (وأجيب في المختصر بأن التعميم أبلغ) في المدح والذم فان تناول الحكم للمماثلات يفيد الأبلغية في الحكم (فالسوق) للمدح والذم (لا يدل على عدم ارادته) بل يؤكد ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم (قيل) في اثبات أن السوق لهما يدل على عدم العموم (المبالغة لا يتحقق بذكر ما هو الواقع بل) يتحقق (بذكر العام وعدم ارادة العموم) فالسوق للمدح أو الذم صارف عن العموم والا فاتت المبالغة (أقول) عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع (بل يتحقق) به أيضا (فان ذكر جميع الامثال ومدحهم مبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة) أي لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد ووثاقة لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثاقة في الحكم (ولا يلزم) في المبالغة (أن يكون) الكلام (اغراقا) مخالفا للواقع ثم انه ربما يقرر بأن الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم ذكر العام وعدم ارادة العموم فالخصوص أكثر فهو المتبادر وجوابه أنا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين وأما في كلام الله ورسوله فلم يوجد أقل قليل فضلا عن الاكثرية ثم انه لا قطع أيضا أن في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز أن يكونوا أرادوا العموم وكذبوا فانهم غير ممتنعين عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاوون ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثرة مثل

مناط التكليف فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة القسم الثاني ماشهد الشرع لبطلانها مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان ان عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمره باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في ايجاب الصوم لينزجر به فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم

المجاز في لفظ لا توجب تبادره بل انما يتبادر اذا كان معنى معينا استعمل فيه اللفظ استعمالا شائعا وأما اذا كان لفظ مستعملا في معنى في استعمال وفي آخر في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل ما يعينك على فهم هذا فتذكر ‌((مسئلة ‌* اذا علل الشارع حكما بعلة بأن يقول الخمر حرام لانه مسكر عم في محالها) أي فيما وجد فيه تلك العلة (بالقياس) لا بالصيغة قال مطلع الاسرار الالهية نص عليه الامام الشافعي رضي الله عنه (وقيل) عم (بالصيغة) وعليه النظام (و) قال (القاضي أبو بكر) الباقلاني (لا يعم أصلا) لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما (لنا الظاهر استقلال العلة بالعلية وكلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول) فيلزم العموم في محال العلة (وليس) هذا العموم (بالصيغة والا لكان قوله أعتقت زيدا لسواده اقتضى عتق جميع السودان من عبيده) لانه حينئذ بمنزلة أعتقت كل أسود (واللازم باطل اتفاقا) فالملزوم مثله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضا فانه يكون بمنزلة أعتقت كل أسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلية قلت لا فانه ما جعل القياس في الشرع سببا للعتاق أو الطلاق بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعية أو عرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية (أقول فيه تأمل) بمنع الملازمة (لان السواد علة صحيحة) للاعتاق (غير مستلزمة) له (بالضرورة بخلاف الاسكار) فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزمة العموم في العلة الصحيحة (فتأمل) فانه لا يتم لان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة اللام العلي وما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام في لزوم العتق ضرورة أنه صدر من أهل الاعتاق صيغة دالة عليه وضعا أو عرفا قال في الحاشية الكلام في العلل الجعلية لا الواقعية فحينئذ هما سواء فتأمل ففيه كلام بعد ووجه بان الخطابات الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعلية لكنها متضمنة لاحكام متعدية فان الشارع انما وضع العلة علة لتحقق الحكم أينما وجدت تلك العلة فالعلة ملزومة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى تستلزمه بل لصحة الاعتاق فلا يلزم منه الا صلوحه للاعتاق لا تحققه هذا والحق ما قررنا ولا يرد عليه شيء فتدبر قال (القاضي يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزأ منها) فلا يتجاوز الحكم غيرها (قلنا) أولا هذا الاحتمال (ضعيف) فلا يعتد به وثانيا انه يلزم بطلان القياس مطلقا المعمون بالصيغة (قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر) والثاني عام بالصيغة فكذا الاول (قلنا) حرمت الخمر للاسكار مثل حرمت المسكر (في أصل عموم الحكم) فان الحكم فيهما عام (لا في كونه) أي العموم (بالصيغة) فما لا يفيد كم مسلم وما يفيد كم ممنوع وكيف يسلم فانه مصادرة للمدعى في الجهالة (أقول لابد) في حرمت الخمر للاسكار (من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام) أي لاجل استلزامه الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا تفيد شيأ فتقدير الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر حرام (وانما عمومها) أي عموم الكبرى (بالصيغة لان المقدر كالملفوظ) في [illegible] لتضامنه فالعموم فهو اذن بالصيغة (فتأمل) فانه لا يتم اذ يجوز أن يكون الغرض بيان النص على علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا محصل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية القائل بالعموم بالصيغة لا يقول ان الصيغة الدالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعا ولا يليق بحال عاقل أن يريده ولعل مقصوده أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم في غيرها بطريق دلالة النص واذا قال به من نفى القياس فلا يستعان بالقياس هنا وهذا كلام متين لكن يجب أن يفرق بين أن يريد أن هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة أو عرفا لتعميم الحكم فهو أيضا باطل واللازم في أعتقته لسواده عتق جميع السودان بصدور تركيب لفظي دال على الاعتاق ممن هو أهل له تأمل وان أريد أن تبيين علة مستقلة مستلزمة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما نقله المصنف عن الحنفية والامام أحمد

بالرأى القسم الثالث مالم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين وهذا فى محل النظر فلنقدم على تمثيله تقسيما آخر وهو أن المصلحة باعتبار قوتها فى ذاتها تنقسم الى ماهى فى رتبة الضرورات والى ماهى فى رتبة الحاجات والى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق باذيال كل قسم من الاقسام ما يجرى منها مجرى التكملة والتتمة لها ولنفهم أولا معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهى عبارة فى الاصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعنى به ذلك فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم لكنا نعنى بالمصلحة المحافظة

ويختاره أن التنصيص بالعلة يوجب الحكم فى الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فانظره فان النزاع لفظى

(مسئلة ⁂ لا آكل مثلا) أى كلما ورد النفى على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (يفيد العموم) بالنظر الى المأكول (اتفاقا لان انتفاء الحقيقة) انما يكون (بانتفاء جميع الافراد فلو نوى مأكولا دون مأكول لا يصح قضاء اتفاقا) لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يقبلها القاضى الحاكم بالظاهر (ولا) يصح (ديانة عندنا خلافا للشافعية) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشايخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار المأكول خلافا للشافعى رحمه الله فان كان غرض المصنف الرد عليهم رحمهم الله بقوله يفيد العموم فلا يصح فانهم أرادوا بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما أومأنا سابقا فالمبحوث عنه فى الاصول ثم بنوا عدم العموم على أن المأكول مفهوم اقتضاء فليس هنالك لفظ يدل عليه ملفوظ أو مقدر حتى يعم أو يخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأن المقتضى ما يعتبر لتصحيح الكلام أو صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على المأكول فانه كثيرا ما ينزل المتعدى منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على اعتبار المأكول واعترف بالقبول ما قال المصنف (ويتفرع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به) فى مثله ويكون مطمح نظر المتكلم (فيقبل التخصيص) لان المقدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية (أولا) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره بل يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة (فلا) يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فان من الضروريات أن الاكل لا يتحقق بدون المأكول فهو من لوازمه وصحة الملزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضى عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره فى نظم الكلام لا أنه يصح انفهامه من غير انفهام المأكول كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به أيضا هو آيل اليه فان عدم التقدير ان أراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما للمخاطب أصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لازما مفهوما فأى شئ يعم وان أراد به عدم تعلق ارادة المتكلم به وان كان مفهوما للمخاطب انفهام اللوازم الغير المقصودة لتعقل معنى الاكل ويتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه مما يفهم لتصحيح الكلام لا من جهة انه تابع له فتدبر (ثم أولا لو قبل) التخصيص (باعتبار المفعول به لقبل) التخصيص (باعتبار المفعول فيه) فلو أراد الاكل فى يوم معين صح ولا يحنث وذلك لان الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا فى زمان أو مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه لوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا فى اللغة بل لاشتراك المقتضى اللغوى بينهما فتم (واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الامام) فخر الدين الرازى من الشافعية (فى المحصول فالتزام ابن الحاجب) جواز التخصيص باعتبار المفعول فيه (خرق الاجماع) اعلم أنه ذكر صاحب الكشف أن قوله ان أكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص طعام دون طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا لا يصح فى قوله ان خرجت نية مكان دون مكان وكذا فى قوله ان اغتسلت نية سبب دون سبب وكذا فى قوله ان اغتسل اليوم فى هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفى هذه المسائل كلها خلاف الشافعى رحمه الله وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا اتفاق ونقل بعض شراح المنهاج من الشافعية الخلاف فيه أيضا لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بانه لا يخطر بالبال الزمان والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل أصلا حتى يصح التخصيص وأيضا لم ينقل الخلاف فى الحال أصلا (وما قيل) فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثانى لازم لتعقل الفعل دون الاول اذ الفعل (المتعدى ما لا يعقل الا بمتعلقه) فيجب التقدير (فذلك) القول (باعتبار الوجود) مسلم فان وجود المتعدى بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال

على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة واذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس وهذه الاصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي الى بدعته فان هذا يفوت على الخلق دينهم وقضاؤه بايجاب القصاص اذ به حفظ النفوس وايجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وايجاب حد الزنا اذ به

وغيرها وأما الحاجة في الارادة فلا (لما تقرر) في علم المعاني (أن كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم) فلا يحتاج اليه في الارادة أصلا فلا يقدر (و) قال (في شرح المختصر المفعول به قد يحذف) نسيا منسيا بحيث لا يكون متعلق ارادة المتكلم (وقد يقدر) فيكون مرادا المتكلم (والاثنان آتيان في فصيح الكلام وانما النزاع في الظهور) فذهب الحنفية الى أن الظاهر الحذف نسيا منسيا والشافعية الى أن الظاهر التقدير (أقول ينافيه) أي ينافي هذا التحرير من النزاع (الاتفاق على عدم الصحة قضاء) فانه اذا كان ظاهرا في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنيته نية موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر (فتأمل) وهذا ليس بشئ فان التقدير وان كان عندهم على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا والتقدير انما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعترض أيضا أن لهم أن يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرا مخصوصا فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة أجاب في الحاشية لو قدر كان كلا آكل أكلا وانما النزاع في نفس لا آكل بان نفي حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصيص أم لا وهذا الشئ عجاب فان مآل هذا راجع الى أن بعد حذف المفعول به وارادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتحرير التخصيص بعد هذا لا يليق بحال عاقل فما ظنك عن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الامام الشافعي رحمه الله ثم هذا مخالف لمباني الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلا مع أن الفعل في الاول يصير مقيدا ولا يبقى مطلقا ثم ان كتب الشافعية كلها مشحونة بان مبني جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به ومبنى عدم جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز النية ديانة فان ارادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وانما لكل امرئ ما نوى وتحقيق مذهبنا أن مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح وما قال شارح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام ان أراد أنهما متساويان في الاتيان فممنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان أراد اتيانهما في الجملة ولو كان أحدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما اذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشئ بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى أن الفعل متعد وقد عرفت أنه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الأخر كالحال وغيرها فاذن ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فهذه الارادة كارادة الطلاق من اسقني الماء وقبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ما آكل دون ما آكول أصلا وتبين المطلوب بأقوم حجة لا يحوم حولها شبهة أصلا وأما قوله صلى الله عليه وسلم وانما لكل امرئ ما نوى فمخصوص بالامور الأخروية والمعنى انما لكل امرئ ما نوى من ثواب الدنيا والرياء والسمعة أو مرضاة الله تعالى كما يدل عليه سياقه وشأن نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجئ ان شاء الله تعالى ولو نزلنا فهذه الانشاآت مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع الطلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شئ (و) لنا (ثانيا أن الأكل مطلق) عن التقييد بالمفعول وليس هو لازماله في الاستعمال (فلا يصح تفسيره بخصوص لانه مقيد) ليس مدلولا له باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز أيضا قيل قال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول من لوازم الفعل فلا يتفقون على أن الاكل مطلق بل يمنعونه ولو قيل ان مخصوص لا آكل

حفظ النسل والانساب وايجاب زجر الغصاب والسراق اذ به يحصل حفظ الاموال التى هى معاش الخلق وهم مضطرون اليها وتحريم تفويت هذه الاصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التى أريد بها اصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع فى تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر أما ما يجرى مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة فكقولنا المماثلة مرعية فى استيفاء القصاص لانه مشروع للزجر والتشفى ولا يحصل ذلك الا بالمثل وكقولنا القليل من الخمر انما حرم لانه يدعو الى الكثير فيقاس عليه النبيذ فهذا دون الاول ولذلك اختلفت فيه الشرائع أما تحريم السكر

يفيد نفى الأكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام فى خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فان التقييد بالمفعول به ليس فى اللفظ فلابد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول به وأما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما مر أنه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقى الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم (ومنع) الشيخ (ابن الحاجب الاطلاق) أى اطلاق الفعل (لاستحالة وجود الكلى الطبيعى (فى الخارج) فالمطلق لا يكون موجودا (مدفوع بما تقرر) فى مقره (أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هى هى) ولا دخل فيه لوجود الكلى الطبيعى وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للمنع (وبما حقق من وجود) الكلى (الطبيعى بعين وجود الافراد) والمراد به الطبيعة من حيث هى لا هى من حيث الاطلاق حتى ينافى الوجود كما زعم هذا الشافعية (قالوا لا آكل مثل لا آكل أكلا والثانى يقبل) التخصيص (بالاتفاق) فكذا الاول (قلنا) ان المماثلة ممنوعة و (ان أكلا يدل على فرد ما فانه مصدر منون) وهو للفرد المنتشر (فلو فسر بمعين قبل وأما الفعل فهو للحقيقة من حيث هى هى) من غير دلالة على الفردية (فتفسيره ببعض الافراد) دون بعض (لا يقبل فتدبر) فان قيل المنون أيضا مطلق فلا يجوز تفسيره بمعين كالمصدر المفهوم فى الفعل وأيضا ان المصدر مؤكد فالمعنى المفهوم فى الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم فى الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية أصلا وأما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتأكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد فيجوز أن يراد نوع خاص أو عدد خاص وأما المصدر المفهوم فى الفعل فليس صالحا لأن يراد به فرد ما أصلا فان الفردية تنافى الاشتقاق منه فان قلت أليس علماء البيان قالوا ان فى الفعل استعارة تبعية وما ذلك الا التصرف فى المصدر المفهوم فى الفعل وقد أبيتم ههنا من ارادة المقيد عن المصدر المذكور فالجواب عنه أنا لا نمنع التجوز فى المصدر المشتق منه ليتجوز بحسبه فى الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم فى الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هى الاول والممنوع هو الثانى فتأمل ثم انهم قالوا يلزم على هذا أن لا يصح نية السفر فى لا يخرج ولا نية الثلاث فى بائن أجاب بقوله (أقول اعلم أن بعض الطبائع يكون مشككا) فيكون فى بعض أشد وفى بعض أضعف (فهو فى حد حقيقته متنوع يقبل التجزى وتتفاوت الأحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح) تجوزا (كالخروج سفرا وغيره) فانه مشكك فيهما فارادة السفر من الخروج صحيحة (والبينونة خفيفة وغليظة) فيصح ارادة أحد النوعين (فافهم) وفيه شئ فان المتواطئ كالمشكك فى هذا الحكم لأن نسبة الافراد الى المتواطئ كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز فى المتواطئ فلا فرق بين لا آكل وبين لا يخرج فالحق اذن أن يقال ان الفرد الحاصل من التقييد بالمفعول لا يجوز ارادتها فى آكل فلا يجوز ارادة آكل تفاحة أو خبزا فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفا نسيا منسيا وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج فى لا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة أو بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تصرف فى المنطوق فانها أفراد لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز أن يراد أفراد الأكل مع قطع النظر عن التقييد عما كول أيضا لأن حقيقته ليست الا حركة خاصة للجبين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام ههنا فى ارادة هذه الافراد بخلاف ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز أن يعتبر التنوع باعتبار التقييد بالمفعول المأكول وأما لا آكل فليس فيه المصدر للتنويع ألا ترى أن النحاة أجمعوا على أن المصدر المؤكد لا يكون للنوع ولا يثنى ولا يجمع فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر المأخوذ فى الفعل لا يصلح دالا على الوحدة أو التعدد والايجاز تأكيده عما يكون للنوع

فلا

فلا تنفك عنه شريعة لان السكر يسد باب التكليف والتعبد (الرتبة الثانية) ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة اليه لكنه محتاج اليه في اقتناء المصالح وتقييد الاكفاء خيفة من الفوات واستغناما للصلاح المنتظر في المآل وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وارضاعه وشراء الملبوس والمطعوم لاجله فان ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق اليه توقان شهوة

أو العدد وهو المثنى أو المجموع فافهم وأيضا قد بينا أن تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعينه فتدبر وأحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام (مسئلة * الاستواء بين الشيئين) أيا كان الشيئان (بوجه ما معلوم الصدق) فان كل شيئين متشاركان في وصف وأقله الشيئية والوجود (وسلب الاستواء مطلقا) من جميع الوجوه (معلوم البطلان) لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما (فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا) لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه (ببعض الوجوه) المعينة (فقوله) تعالى (لا يستوي) أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون (الآية عام مخصوص لا شائفة فيه كما ظن) في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم وبهذا قد دريت سقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي واثبات العموم والزام الحنفية بان لا يستوي ورد فيه النفي على مطلق الاستواء اذ لا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه أيضا بالاحكام الأخروية وصار مثل لا آكل وذلك لان نفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه أصلا فضلا عن أن يذهب اليه ذاهب والعقل ههنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا آكل فانا لا نمنع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي وتعلق لحاظ المتكلم اليه والمقدر كالملفوظ فيصح تخصيصه فافهم (وانما النزاع أن عمومه بعد ما خصص) عما يصح (هل يخص الآخرة) وأحكامها من الثواب والعقاب (كما هو رأي الامام) (أبي حنيفة فيقتل المسلم بالذمي لعموم آيات القصاص) من غير معارضتها بهذه الآية وتلك الآيات مثل قوله تعالى الحر بالحر وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب وقوله النفس بالنفس (أو) أن عمومه بعد ما خصص (يعم الدارين) من الاحكام (كما ذهب اليه) الامام (الشافعي فلا يقتل) المسلم بالذمي عنده (لمعارضة الآيات) الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا حجية مع قيام المعارضة (والظاهر مع) الامام (أبي حنيفة لقوله) تعالى في سياقها (أصحاب الجنة هم الفائزون) ولا شك أن المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة أو صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك أصلا فلا يدخل تحت حكم القاضي أنه من أهل الجنة فلا يقتل عن هو من أهل النار وارادة الكافر ظاهرا من أهل النار والمؤمن ظاهرا من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يسع أصحاب الجنة هم الفائزون (والحديث) ابن البيلماني) بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في التيسير (قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما بمعاهد) وقال أنا أحق بوفاء ذمته رواه أبو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر مرفوعا كذا في التيسير (والقول) أمير المؤمنين (علي رضي الله تعالى عنه انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا) وأموالهم كاموالنا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يعد المخرجون هذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه أبو الجنوب من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا وقال أبو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني أيضا بسند فيه أبو الجنوب ثم ان قول أمير المؤمنين يحتمل أن يكون وجه الاشبه بحرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا الرأي يخدم بدلا على عدم اقتصاص المسلم بالذمي لكن الحق قول الامام أبي حنيفة رحمه الله فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول أحد كما لا يخفى * (مسئلة جواب السائل) حال كون هذا الجواب (غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل كذلك) أي يساويه في الخصوص أيضا اتفاقا (وهو الاوجه وقيل) في أكثر كتبنا قال مطالع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الآمدي وبعض شراح المختصر لا اتفاق أصلا بل (يعم) غير المستقل بعد السؤال الخاص (عند الشافعي لترك الاستفصال) أي السائل أو الراوي لم يستفصله ولو كان خاصا لاستفصل (وفيه ما فيه) فانه ليس موضع

ولاحاجة تناسل بل يحتاج اليه لصلاح المعيشة باشتباك العشائر والتظاهر بالاصهار وأمور من هذا الجنس لاضرورة اليها
أماما يجرى مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو كقولنا لاتزوج الصغيرة الا من كفؤ و بمهر مثل فانه أيضا مناسب ولكنه دون أصل
الحاجة الى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) مالا يرجع الى ضرورة ولا الى حاجة ولكن يقع موقع التحسين
والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج فى العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول

الاستفصال لان السائل انما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مساغ للاستفصال أصلا (وأما) الجواب (المستقل
فان كان مساويا) للسؤال فى العموم والخصوص (يتبع) ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر (وان كان) الجواب (خاصا لا يعم
الا بالقياس) أو غيره من الدلائل (وان كان) الجواب (عاما واردا على سبب خاص سؤال مثل قوله) صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم (فى بئر بضاعة) حين سأل سائل عن مائها يلقى فيه ثياب الحيض (ان الماء طهور لا ينجسه شئ) رواه الامام
أحمد والترمذى وأبو داود وهذا المثال انما يصح لو لم تكن اللام للعهد كما قاله بعض الحنفية ان ماء بئر بضاعة كان جاريا فى
البساتين وهو اشارة اليه فى جواب استدلال أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور فى فتح القدير وفتح
المنان وشرح سفر السعادة (أو) سبب خاص (غير سؤال كما روى أنه) صلى الله عليه وسلم (مر بشاة ميمونة فقال أيما اهاب
دبغ فقد طهر) الحديث صحيح كما فى فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه فى شاة ميمونة والذى وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم
هلا انتفعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها رواه الشيخان (فعند الاكثر) من الحنفية والشافعية والمالكية
(العبرة لعموم اللفظ) فيعمل به (لا لخصوص السبب) حتى يخص الحكم به (و) المروى (عن الشافعى بالعكس) أى العبرة
لخصوص السبب لا لعموم اللفظ قيل هذا غلط وأشار المصنف الى رده بقوله (وصححه امام الحرمين) فانه أعرف بمذهبه وفى
بعض شروح المنهاج انه خطأ عن الامام وصرح الشافعى فى كتابه المسمى بالام أن العبرة لعموم اللفظ وشدد النكير الامام الرازى
على من نسب هذا القول الى الشافعى ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وأبى ثور والمزنى (لنا أولا اللفظ عام) موضوع للعموم
فيجب العمل به الا لصارف ولا صارف يتخيل الا وروده على سبب خاص (وخصوص السبب) لا يصلح صارفا اياه عما وضع بازائه
و (لا يمنع العمل به) كما اقتضاه وهذا ظاهر (و) لنا (ثانيا تمسك الصحابة ومن بعدهم) من غير نكير بالعمومات الواردة على
أسباب خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك (كآية السرقة) تمسكوا بها
(وهى واردة فى سرقة المجن أو رداء صفوان بن أمية) على ما ذكر فى بعض التفاسير (وآية الظهار) نزلت (فى سلمة
ابن صخر البياضى) هكذا فى كتب الاصول والذى فى كتب الحديث أن سلمة ظاهر امرأته فأمره صلى الله عليه وآله وأصحابه
وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفر به (أو أوس بن السامت) هكذا وجدت نسخ المتن وفى كتب الحديث بالصاد
والقصة أن الظهار كان طلاقا فى الجاهلية فجاءت خولة امرأة أوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر
وقد كان قال أوس ما أرى الا وقد حرمت كما فى رواية الطبرانى فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وهذا ثابت فى الصحاح والسنن (وآية اللعان) نزلت
(فى هلال بن أمية) كما فى صحيح البخارى وغيره وقصته أنه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
البينة أو حد فى ظهرك فقال يا رسول الله اذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم مقالته فقال والذى بعثك بالحق انى لصادق والله يبرئ ظهرى عن الحد فنزلت آية اللعان (أو عويمر) كما فى الصحيحين
(الى غير ذلك) يطول الكلام بذكره المخصصون بالسبب (قالوا أولا لو كان) الوارد فى سبب خاص (عاما لجاز تخصيص
السبب) عنه (بالاجتهاد) لان نسبته اليه كنسبة سائر الافراد التى يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقا أو بعد تخصيصه بقطعى
والتالى باطل بالاجماع (قلنا الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب) والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول
والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التى لم تدل القرينة على دخولها قطعا فليس نسبته كنسبة سائر الافراد (وأجيب أيضا
بمنع بطلان اللازم) ولا اجماع (فان) الامام (أبا حنيفة أخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه)
وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام الولد للفراش) وللعاهر الحجر (فلم يثبت) أبو حنيفة (نسبه) أى نسب ولد الامة

فتواه

فتواه وروايته من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمنزلة باستحقار المالك اياه فلا يليق بمنصبه التصدى للشهادة أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات لان ذلك مناسب للمصلحة اذ ولاية الاطفال تستدعى استغراقا وفراغا والعبد مستغرق بالخدمة فتفويض أمر الطفل اليه اضرار بالطفل أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى ولكن قول القائل سلب منصب الشهادة لخسة قدره ليس كقوله سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه فان ذلك لا يشم منه رائحة مناسبة أصلا وهذا

الموطوءة (منه) أى من السيد (الا بدعواه مع وروده فى ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفرشة) كما روى فى صحيح البخارى وغيره أنه اختصم سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان أخى عتبة بن أبى وقاص عهد الى أنه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أخى يا رسول الله ولد على فراش أبى وفى رواية الامام أبى يوسف فى الامالى قال يا رسول الله هو أخى ولد على فراش أبى أقر به أبى فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شبها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبى عنه يا سودة فلم تره سودة قط (ولما كان اخراج المورد غير معقول قيل) فى توجيه مذهب أبى حنيفة رحمه الله (ما أخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذى هو ولد زمعة) حتى يلزم اخراج المورد (بل أخرج ما سواه) فى الحاشية القائل العلامة الشيرازى من الشافعية (قيل) عليه (تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية) أى لخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك فى متانة هذا الكلام الا أنه لقائل أن يقول ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكما أن تنقيح المناط يوجب سببيته كذلك اجتهاد آخر يخرجه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلا فتأمل فيه (فالصواب فى توجيه كلام أبى حنيفة ما نقل عن) الامام حجة الاسلام (الغزالى وهو أن الحديث لم يبلغه) ولو بلغه لما أخرج (وبذلك) أى عدم بلوغ الحديث (صرح الامام) امام الحرمين (فى البرهان أقول) متبعا للشيخ ابن الهمام (كل ذلك لعدم الاطلاع على مذهب أبى حنيفة) رحمه الله والقول بعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه مذكور فى مسنده (فان الامة ما لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول) فلا اخراج للامة الغير المدعو ولدها وان كانت موطوءة قال ومالع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله كالاجتماع مع فراشه فالامة الموطوءة تكون فراشا بالاس كيف ولا يفهم فى العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع المذكور أمر خفى لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانبساط الازدواج ولو كانت الدعوة شرطا لما كانت الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطء لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا و يقول هذا العبد هذا كلام متين الا انه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقى فانه يشمل الزنا أيضا ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مشتركا البعد يكون متناولا للامة الغير الموطوءة فلا بد من شئ آخر قد أطلق عليه وهو من كانت موضوعة لطلب الولد وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد أو الحمل كما ورد فى رواية الامام أبى يوسف وأما عدم انفهامه عرفا فلو سلم فليس بضار الان هذا معنى شرعى عرف بالقرائن وأما كونها موطوءة أو منكوحة كما عليه الشافعى فليس مفهوما فى العرف ولا مشارا اليه فى الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه فى رواية أبى يوسف رحمه الله فانه استدل على الاخوة بالتولد على فراش المقر بان ساق بطلها ولده وهذا يفيد أنهم كانوا عالمين باشتراط الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند تلبسه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم أنه ليس من مائه فلا يلزم كون الاولاد المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فانه لا ينفك عن الاقرار ولم يقر مع علمه به فقد ترك الواجب ... يلزم كونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وأيضا هو بهذا الاخفاء يتسبب بأى يأبى ... فان الانسان بجبلته ينفر عن ترقيق ما خلق من مائه فافهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله (وأما وليدة زمعة فكانت أم ولد له كما قيل) يعنى لا نسلم أن وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعليه البيان وهذا التقرير يكفى لكن لما كانت الدعوة ثابتة أورد الكلام فى صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته أمران أحدهما ما فى رواية الامام أبى يوسف وقد مر والآخر ما أشار اليه بقوله (ويدل عليه لفظ وليدة فانه فعيلة بمعنى فاعلة) فالوليدة بمعنى الوالدة واذا أضيف الى زمعة يتبادر منه أنها ولدت له من مائه وهى أمته فلا يكون ولد زنا بالقاذورة هذه التسمية كانت من قبل فلا بد

لا ينفك عن الانتظام لو صرح به الشرع ولكن تنتفي مناسبته بالرواية والفتوى بل ذلك ينقص عن المناسب الى أن يعتذر عنه والمناسب قد يكون منقوصا فيترك أو يحترز عنه بعذر أو تقييد كتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليله بفتور رأيها في انتقاء الازواج وسرعة الاغترار بالظواهر لكان واقعا في الرتبة الثانية ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها في نكاح الكفؤ فهو في الرتبة الثالثة لان الاليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد لان ذلك يشعر بتوقان نفسها الى الرجال ولا يليق ذلك

أن يكون لولد آخر ولدته له والظاهر أنه يقر الرجل بولده فتثبت أمومية الوالدة بالولد السابق فلا يرد أن الوالدة أعم من أن تكون بالزنا أو يكون الولد له أو لغيره ثم على تقدير أن يكون له أعم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيرها ثم تنزل وقال (على أنه منع أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارث لك) فأنت مالكه ومعنى قوله الولد للفراش أن دعوا كما باطلة فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاحد أما زمعة فلعدم الدعوى وأما عتبة فلانه عاهر فلا يرد أنه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش الخ مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال أصلا فان الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد أيضا أن كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه (ويؤيده قوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لسودة) بنت زمعة أم المؤمنين (وأما أنت فاحتجبي منه فانه ليس لك بأخ) فان سلب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان وأشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري أنه شركه في الميراث وفي بعض الروايات هو أخوك وأما الامر بالحجاب فلعله أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم أنه ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطا كما جاء لما رأى من شبه عتبة أو يقال أمهات المؤمنين مخصوصات بالحجاب عمن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمة فانهن لسن كاحد من النساء فتدبر (وقالوا ثانيا (لو عم) الوارد على سبب خاص (لم يكن لنقل السبب) الينا (فائدة وقد دونوا) الصحف (فيه قلنا) لا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كانت الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل (فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد) ومعرفة أنه نص فيه (وربما تكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد) وهذا أجل فائدة (و) قالوا (ثالثا لو قال لا أتغدى في جواب) من قال تعال (تغد عندي لم يعم) فلا يحنث الا بالتغدي عنده (قلنا) ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدي و (ذلك بعرف خاص) فيه دون غيره (ولهذا لو زاد اليوم) وقال لا أتغدى اليوم عم وحنث بالتغدي ولو في بيته (على أن) الامام (زفر يمنع الملازمة) و يقول يعم أيضا (و) قالوا (رابعا على تقدير العموم) أي عموم الوارد على سبب خاص (لم يكن) الجواب (مطابقا) للسؤال والمطابقة واجبة (قلنا) ليس المطابقة الا كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤل عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤل عنه مع معرفة أشياء أخر غيره فطابق وزاد اذ (الزيادة لفائدة) أخرى (لا تنفي المطابقة و) قالوا (خامسا) العام الوارد على سبب خاص (نص في السبب فقط) بالاتفاق (وقد كان) في وضع اللغة (ظاهرا في الكل) فانصرف عن الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه (فلو عم) الكل فقد أريد أحد معانيه المحتملة المجازية و (كان تحكما باحد مجازات محتملة) وهو باطل فلا يعم (أقول بل يكون حكما بمجاز مرجوح) لان الراجح السبب فقط بقرينة السؤال أو الحادثة (قلنا أولا) لا نسلم أنه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء و (القطع) بدخوله (من خارج فهو المحقق للنصوصية) ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كانت النصوصية من نفس اللفظ (و) قلنا (ثانيا) سلمنا النصوصية لكن (النصوصية في البعض لا تستلزم المجازية لانها) أي المجازية تكون (بالاستعمال وهو في الكل) فلا مجاز (كذا في التحرير) وعبارته لا مجاز أصلا لانه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر أنه معارضة على كونه مجازا فلا يرد عليه شئ والمصنف حمل على المنع بعد تسليم النصوصية فاورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال (أقول تساوي النسبة الى الجميع) أي تساوي نسبة اللفظ الى جميع الافراد (مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى) التساوي (انتفت) الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ أصلا لا في الكل ولا في البعض فان قيل لعله سلم النصوصية من الخارج يقال آل الى الجواب الاول حينئذ فتدبر (مسئلة الجمهور) قالوا (فعله عليه وآله وأصحابه الصلاة و) السلام (لا يعم الامة الا من) دليل (خارج) وهذا ظاهر (وكذا نقله) أي نقل الراوي الفعل (بصيغة

بالمروءة

بالمروءة ففوض الشرع ذلك الى الولي حملا للخلق على أحسن المناهج وكذلك تقييد النكاح بالشهادة لو أمكن تعليله بالاثبات عند النزاع لكان من قبيل الحاجات ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى فهو لتفخيم أمر النكاح وتمييزه عن السفاح بالاعلان والاظهار عند من له رتبة ومنزلة على الجملة فليلحق برتبة التحسينات واذا عرفت هذه الاقسام فنقول الواقع في الرتبتين الاخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده ان لم يعتضد بشهادة أصل الا انه يجري مجرى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدي اليه

فعل) لا بصيغة ظاهرة العموم كما فهمه صاحب التلويح (كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والائمة) الا بدليل خارج (لانه حكاية عن وجود جزئي واحد) في زمان معين (وصدقه ما بطابقة المحكي عنه فلا يزيد) على افادة وجود جزئي في زمان (فلا يعم) الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت فمن أين قال الحنفية بجواز كل صلاة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلاة فيها علم أن التوجه الى بعض الكعبة كاف والصلوات متساوية في أمر التوجه فيجوز فيها الصلوات كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية أن ما روي أنه صلى الله عليه وسلم صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق يدل على أنه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فرده المصنف وقال (وأما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق) وروى أبو داود في حديث امامة جبريل وصلى العشاء حين غاب الشفق (فتعميمه الشفق بين الحمرة والبياض وان صح عند معمم المشترك) لا عندنا فان الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة (فلا يدل على تكرار الصلاة) بان تكون مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض (لكون البياض دائما بعد الحمرة فصح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة) أي صح وقوع صلاة واحدة بعدهما فحكى الراوي عنهما بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عم يتعلق الحكم بكل من معنييه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بان يتعلق بالمجموع من حيث هو المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلاة حينئذ قلت هذا مسلم لكن الحكم ههنا كون الصلاة بعد كل من الحمرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلاة فان شيأ واحدا يكون بعد أشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم (وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس) حية (بيضاء وكان يجمع بين الصلاتين في العصر) في السفر والحديثان ثابتان بمعناهما في الصحاح والسنن والثاني يرد على المنافي عدم تجويز تأخير الصلاة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد النقض بانه حكاية فعل (فقيل) في جوابه (ذلك) أي فهم التكرار (من) لفظ (كان عرفا اذ لا يقال ذلك) أي لفظ كان (عند صدور الفعل مرة على ما صرح به الامام) الرازي الشافعي (في المحصول) قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا أي دلالة كان على المواظبة والتكرار مما يكذبه الاستقراء في الاحاديث والله أعلم (وقيل) فهم التكرار (من المضارع فان قولك بنو فلان يكرمون الضيف يفيد العادة) أي يفيد كون عادتهم ذلك (ولو بدل بالماضي) وقيل بنو فلان أكرموا الضيف (لم يفد) العادة وهذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني وبناء عليه قالوا في قوله تعالى لو يطيعكم في كثير من الأمر معناه لو يطيعكم طاعة بعد طاعة قالوا انما فهم هذا بايثار المضارع على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي الى أن هذا أيضا غير لازم (وقيل) فهم التكرار (من المجموع) من كان والمضارع (أقول انه أقوى) من الأولين لان كلمة كان في الوضع دلالة فاذا اقترنت مع المضارع أفادت العادة ويشير كلام الشيخ الدهلوي الى انكاره أيضا وصرح بان كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة أصلا المعممون حكاية الفعل (قالوا عم نحو سها) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فسجد وفعلت أنا ورسول الله صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم) أي تلاقي الختانين (فاغتسلنا) والحديثان ثابتان في الصحاح (قلنا) لا نسلم أنه عم بنفس كونه حكاية بل (من خارج) وهو الحديث القولي أما في الأول فقوله عليه السلام لكل سهو سجدتان رواه الامام أحمد وأما في الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته أنا الخ رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها أو الدليل وقوعهما بيانا لمجمل الصلاة والجنابة (أو) عم (من تنقيح مناط التفريع) فانه بظاهره دل على أن السجدة معللة بالسهو وأن الغسل بتلاقي الختانين هذا والله أعلم بأحكامه (مسئلة اذا حكى الصحابي حالا وقيل) في تحرير المسئلة اذا حكى الصحابي (قولا بلفظ ظاهره العموم نحو قضى) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (بالشفعة للجار) وقد وجدت مكتوبا بخط مطلع الاسرار الالهية قد ثبت من طرق مرفوعا (ونهى)

اجتهاد مجتهد وان لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاستحسان فان اعتضد باصل فذلك قياس وسيأتى أما الواقع فى رتبة الضرورات فلا بعد فى أن يؤدى اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له أصل معين ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا وهذا لاعهد به فى الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى أيضا فيجوز أن يقول قائل هذا

صلى الله عليه وسلم (عن بيع الغرر) رواه أبو داود (يحمل على عموم المحكى عنه) فتجب الشفعة لكل جار و يفسد جميع البيوع التى فيها غرر عندنا وليس هذا من حكاية الفعل فى شئ كما زعم صاحب التلويح (خلافا للاكثرين) من الشافعية (لنا انه) أى الصحابى الراوى (عدل) قطعا فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم (ضابط) فلا ينسى (عارف باللغة) فلا يخطئ فى فهم العموم ولا يظن غير العام عاما (فالظاهر) من حاله (المطابقة) أى مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم العموم فى قوله المحكى عنه الشافعية (قالوا يحتمل أن يكون قوله عليه السلام) المحكى عنه (خاصا فظن) الصحابى اياه (عاما) ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكى (والاحتجاج بالمحكى) لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم (قلنا) هذا الاحتمال (خلاف الظاهر من علمه) باللغة ولو أبدى مثل هذه الاحتمالات لأدى الى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل فى البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاما والمستعمل فى الحقيق مستعملا فى المجازى و بالعكس ولعمرى ان قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم (أقول علم الحاكى وقوة فهمه لا يقتضى عموم المحكى عنه صيغة) اذ يجوز أن يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخرى (وانما الكلام فيه) أى فى العموم لغة وهذا ليس بشئ فان عادتهم الشريفة كانت الاباء عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحدثون الا ما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم ولا مساغ لهذا الظن بجنابهم أصلا كما لا يخفى على من تدبر آدابهم (مسئلة * المقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحته) من غير أن يكون مذكورا فى اللفظ أى الأمر الغير المذكور المعتبر لأجل صدق الكلام أو صحته ولولاه لاختل أحدهما (وعلى هذا فالمحذوف منه) فانه غير مذكور معتبر لتوقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضى الامام أبى زيد منا (ويمثل بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (رفع عن أمتى الخطأ والنسيان) فان صدقه لا يتصور الا بتقدير شئ (فان كان خاصا أو عاما بعينه) من دون احتمال آخر (لزم ذلك) الخاص أو العام فيقدر (ومنع عمومه لعدم كونه لفظا) بعد ادخال المحذوف فيه كما وقع عن القاضى الامام (كما وهم ليس بشئ لان المقدر كالملفوظ) فى الاتصاف بالعموم والخصوص وأما من فسره بمعنى يفهم التزاما لأجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل المأكول فى لا آكل والبيع فى أعتق عبدك عنى بالف لا مثل الحديث المذكور ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير ملفوظ لا حقيقة ولا تقديرا كما فعل الامامان فخر الاسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام فلا يتوجه اليه هذا الرد ثم مقصودهم من نفى العموم عموم تترتب عليه الاحكام من صحة التخصيص وغيره لا نفى الاستغراق مطلقا كيف وقد أجمعوا هم على الحنث با كل كل مأكول وسيبين المصنف هذا المقتضى ويصرح بانه لا عموم له فليس المقصود الرد عليهم بل على من نفى العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه وأشار فى التحرير حيث قال ومنع عمومه هنا لعدم كونه لفظا ليس بشئ كقوله ههنا الى ان المقتضى لا عموم له فى غير صورة الحذف هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام (وان كان ثم تقديرات يصح كل بدلا) من حيث انه مصحح للكلام يعنى يكون بحيث يصح هذا الكلام بواحد أيا كان و بعد اعتبار واحد لا يحتاج الى آخر (فلا يضمر الكل عندنا) معا (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى فانه يضمر الكل عنده (بل ان اختلفت أحكامها) بان يكون مع تقدير مفيد الحكم ومع آخر لحكم آخر (ولا معين فمجمل) فيتوقف الى أن يتبين المراد (وان لم تختلف) أحكامها (فالمقدر المنتشر) يعنى الخيار الى المخاطب فى التقدير ولا يتوقف فى العمل قال فى الكشف ورأيت فى بعض كتب أصحاب الشافعى أنه متى دل العقل أو الشرع على اضمار شئ فى كلام صيانة له عن التكذيب ونحوه وثمة تقديرات يصح الكلام بأيها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له أما اذا تعين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره فى العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم (النافى) تقدير (الواحد كفاية) لاجل التصحيح بالفرض فتقدير

الاسم

الاسير مقتول بكل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لانا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتا الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة

الزائد من غير ضرورة (والضرورة تقدر بقدرها) اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية (قالوا أولا اضمار الكل كرفع أحكام الخطا أقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطا) فان انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب أولى من الابعد (أقول كليته) أي كلية أقربية اضمار الكل (ممنوعة لجواز أن يكون المقتضى في الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات (على أن اضمار الكل كانه مجازات) كما مر أن الاضمار والمجاز في مرتبة (وقلة المجاز أولى) فههنا مانع عن الحمل على الاقرب ويحتمل أن يكون معارضة (ومن ههنا) أي ومن أجل لزوم كثرة المجاز (قلنا الاجمال) وان كان خلاف الاصل (أولى من التعميم) أي تعميم التقديرات (وقد يجاب تارة كما في التحرير بان الحمل على) المجاز (الاقرب انما هو اذا لم يعين نفسه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض ينفي اضمار الكل لانه بلا مقتض أقول) موجب اضمار البعض لا ينفي اضمار الكل و (اقتضاء البعض مطلقا أعم من اقتضاء الكل أو البعض فقط) والمنافي لاضمار الكل هو هذا الاخص (وانما الكلام في أن أيهما يترجح ولو من خارج فتدبر) وهذا كلام واه فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضي تقديرا واحدا أيا كان وينفي الزائد على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في دليل المختار فالمقتضي للتقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط ولا شك في نفيه تقدير الكل فافهم (و) قد يجاب تارة (أخرى كما في المختصر بان باب غير الاضمار أكثر) وهذا يقتضي أن لا يضمر شيء ودليلكم يقتضي أن يضمر الكل (فوقع التعارض) بينهما (وبقي دليل) اضمار (البعض سالما) فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما تعارض دليل اضمار الكل كذلك تعارض دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة الادلة وأيضا هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معا وأما تقدير البعض فقطوع غير قابل لان يعارضه شيء قال في الحاشية وبهذا يندفع ما أشار اليه بقوله (ورد) هذا الجواب (بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صونا عن الكذب في كلام الشارع) فلزوم الاضمار مقطوع فلا يعارضه أصالة عدم الاضمار ووجه الدفع أن الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض أيا كان وأما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالاصالة تعارضه بل تعارض تقدير الكل معا فتساقطان ويبقى تقدير البعض فقط سالما أي بعض كان فتدبر وأما ما أجاب هذا الراد بان التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي لا بينه وبين الايجاب الجزئي فليس بشيء كما لا يخفى (و) قالوا (ثانيا اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات السلطانية (من العدل والسياسة وانفاذ الحكم وغيرها) فيقدر الكل (قلنا) هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كليا بل (ذلك بعرف خاص فيه فلا يقاس عليه) غيره من الصور (على أنه يجوز أن يكون من عموم المقدر) أي صفة السلطان (لا من قبيل (عموم التقديرات) فلا يدل على جواز عموم التقديرات (مع أنه يحتمل أن يراد بالسلطان صفاته مجازا) اطلاقا للمحل على الحال فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم (أقول ولك أن تمنع الملازمة) وهي فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول (بل المفهوم منه (نفي من يجمع) هذه (الصفات) على طريق استعمال السلطان فيه مجازا من قبيل الاستعارة [illegible] الصفات بالسلطان لان ههنا تقديرا لمن يجمع الصفات حتى يرد عليه انه قد لزم حينئذ أيضا كثرة التقديرات فان التقدير حينئذ من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم (فرع * اعلم أن الحكم دنيوي) كلزوم الضمان أولا براءته (وأخروي) وهو الثواب أو الاثم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطا والنسيان أو رفع اثم الخطا والنسيان (ولا تلازم) بينهما (اذ) قد (ينتفي الاثم ويلزم الضمان) كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم أو كل المضطر مال المسلم (فلولا الاجماع على أن الاخروي) أي الاثم (مرادفي الحديث لتوقف) فيه لانه يصير حينئذ مجملا (لكنه أجمع عليه فانتفى التقدير (الآخر) وهو الضمان (ففسدت الصلاة بالتكلم خطأ أو نسيانا) خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاحاديث الدالة على فساد الصلاة بالكلام من غير معارض فان قلت فلم لم يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال (وانما لم يفسد الصوم بالثاني) أي بالنسيان فقط

جنس المصلحة لكن لان هذه مصلحة تعارضها أخرى وهى مصلحة المضروب فانه ربما يكون بريئا من الذنب وترك الضرب فى مذنب أهون من ضرب برىء فان كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الاموال ففى الضرب فتح باب الى تعذيب البرىء فان قيل فالزنديق المتستر اذا تاب فالمصلحة فى قتله وأن لا تقبل توبته وقد قال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فماذا ترون قلنا هذه المسئلة فى محل الاجتهاد ولا يبعد قتله اذ وجب بالزندقة قتله وانما كلمة الشهادة تسقط القتل فى اليهود

تسليم المفهوم وعبارته المنقولة فى التحرير من المستصفى النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العام لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوت فاذا قال فى سائمة الغنم زكاة فنفى الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص ويجوز أن يكون حاصله أن القائل بالمفهوم يظنه عاما ويتمسك به وفيه نظر فانه لا يصح عندنا اذ ليس اللفظ هنالك دالا عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل فى الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح للتمسك به ثم ليس المقصود أن الكل كلام مفهوما عاما ينسبه الى الاصل بل المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فاندفع الثانى أيضا وعلى هذا فالنزاع معنوى مبنى على خلاف آخر معنوى فتدبر (وقيل) ليس النزاع لفظيا (بل النزاع فى أن العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزى) والخصوص (فى الارادة أولا) ملحوظ للمتكلم (بل) هو (لازم عقلى) كالأكول فى لا آكل عند الحنفية (فلا يقبله وهو مراد) الامام (الغزالى) قدس سره فالنزاع فى العموم القابل للتجزى فاثبته الجمهور وأنكره هذا البحر القمقام قدس سره وان تذكرت تحقيق ما قد سلف يعينك على فهم هذا (وأورد) عليه (أن كلامه لا يحتمل هذا التوجيه حيث قال فى ردهم) أى رد القائلين بعموم المفهوم (لان العام لفظ تتشابه دلالته والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بسكوت) فان ظاهره أن المناط أن المعانى لا تتصف بالعموم لا كونه ملحوظ المتكلم وأيضا يرد عليه أن كون المفهوم غير ملحوظ للمتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظا له مستعملا للفظ فيه فالعموم فيه لو كان كان قابلا للتجزى والخصوص كما فى سائر الالفاظ العامة وأيضا الحكم على الشئ من غير اتصاف ما يغايره بنقيضه معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا ولو حرر كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا دلالة هنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما تفهم اللوازم العقلية لآل الى ما فى التحرير ولا يرد عليه شئ (أقول) ليس النزاع كما زعموا (بل النزاع فى أن المفهوم هل تتشابه دلالته) على الافراد (فيكون عاما) فان تشابه الدلالة معتبر فيه (أو تتفاوت) الدلالة عليها (فلا يكون) عاما (والفحوى يجوز أن يتفاوت) فى الانفهام (فان قولك فى القتل العمد قود دلالته على عدمه فى الخطا تفاوت دلالته على عدمه فى شبه العمد) فانها فى الاول أظهر دون الثانى (فافهم) وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعى ولا شك أن تساوى نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ما سواه فان قيل المقصود أن ليس دلالته عليه بالوضع فلا يتشابه قلت هذا بالحقيقة انكار للمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر (مسئلة مثل قوله صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده) رواه أبو داود والنسائى لكن بزيادة أحرف التنبيه (معناه) لا يقتل ذو عهد فى عهده (بكافر لانه لو لم يقدر شئ لامتنع قتله مطلقا) لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد أصلا لا بمؤمن ولا بكافر (وانه باطل اتفاقا) فلا بد من التقدير (فيقدر) اللفظ (المذكور سابقا) فى المعطوف عليه (للقرينة) أى القرينة ذكره سابقا (فيكون عاما صيغة) لان المقدر كالملفوظ وما فى بعض شروح المنهاج انه لا يقدر شئ والمعنى لا يباح قتل ذى عهد أصلا فانه لما حرم القصاص فى قتل المسلم الكافر وعلم أن دمه أدنى حالا من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذو عهد فى عهده أى لا يقتل ذو عهد ما دام فى عهده فان قتله حرام ففيه أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد حينئذ من تقدير أيضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك أن تقدير ما فى المعطوف عليه أولى (وهذا معنى قول الحنفية) على ما نقله الشافعية (كما عم المعطوف عليه عم المعطوف) قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة أصولية هى أن الجملة

والنصارى لانهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة والزنديق يرى التقية عين الزندقة فهذا الوقضينا به خاصله استعمال مصلحة فى تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد فان قيل رب ساع فى الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة أو باغراء الظلمة باموال الناس وحرمهم وسفك دمائهم باثارة الفتنة والمصلحة قتله لكف شره فماذا ترون فيه قلنا اذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه اذ فى تخليد الحبس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا

الناقصة اذا عطفت على ماقبلها تقيد بالقيود التى قيد فيها بها ان عاما فعام وأشار الى الاستدلال عليه بقوله (لان العطف للتشريك) بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقيد المعطوف به أيضا لئلا تفوت الشركة فى الحكم (الا بدليل) صارف فحينئذ لا يتقيد (خلافا للشافعى رحمه الله) فعنده لا يتقيد وعليه النحاة كافة واعلم أنه صرح الثقات بانه لا توجد هذه المسئلة فى كتب مشايخنا ويشير اليه التحرير أيضا وانما استنبط غيرنا من هذه الفريعة ولا تصلح للاستنباط أصلا فانه على هذا يصير القول بانه لو لم يقدر شئ الخ مستدركا ضائعا ولا يتم الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضا فان التشريك فى أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفى الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النحاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما يجىء لكن تصلح مرجحة عند وقوع الشك فى كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالف لرأى النحاة أجمعين فالحق عند هذا العبد اذن أن يستنبط من هذه الفريعة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ماقبلها لا يصح تعلق حكم ماقبلها بها الا بتقييد مقدر فيقدر القيد الذى فى المعطوف عليه دون القيود الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وأنصف (ثم هو) أى الكافر المقدر فى المعطوف (مخصوص بالحربى لقتله بالذمى اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به) المعطوف (عندهم) وذلك لأن هذا عكس نقيض أن عموم القيد فى المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه فى المعطوف (خلافا للشافعية فيجوز عندهم) أى الحنفية (قتل المسلم بالذمى بعموم آيات القصاص) وعدم معارضة هذا الحديث اياها ثم انا لا نحتاج الى هذا الوجه كثيرا فى الاستدلال بعموم الآيات فى القصاص فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تأويله ولعل ماذكر تنزل (ويصير الزاما على الخصم لمفهوم المخالفة) فان مفهوم لا يقتل بكافر حربى يقتل بكافر غير حربى فتدبر الشافعية (قالوا أولا لو كان كذلك) أى لو كان التقييد بقيد عام فى المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به (للزم تقييد عمرو فى نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا بيوم الجمعة) لانه جملة ناقصة عطفت على مقيد فيجب تقييدها (لان العلة وهو أن العطف للتشريك مطلقا مشتركة) بين الحديث و بين هذا المثال (قلنا يلتزم ظهوره) أى ظهور التقييد بيوم الجمعة (فان الجمع بحرف الجمع) كما فى التثنية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع) فى افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة فكذا فى صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النحاة فلا يصح قال (ومخالفة النحاة فى نحوه فى نحو) أى فى جانب عن الصواب (لان المجتهدين هم المتقدمون فى أخذ المعانى من قوالبها) فلا يقدم قول النحاة على قولهم فلا تعارض وفيه أن عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وههنا لم يثبت انما استنبط غير متبعيهم من بعض فروعهم وقول النحاة لا يؤخر عن مثل هذا ومثلية الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل فى الاشتراك فى أصل الحكم لا فى التقييد فتدبر بل الحق فى الجواب منع الملازمة بانا انما نقول بوجوب التقييد بما فى المعطوف عليه فيما اذا لم يصلح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس فى المثال المضروب كذلك وان احتيج المعطوف الى التقييد يوجب بما فى المعطوف عليه (و) قالوا (ثانيا لو كان) الكافر فى المعطوف (عاما لكان الكافر الاول) الذى فى المعطوف عليه (للحربى فقط) لانه عندكم مخصوص به (فيفسد المعنى) فانه يلزم منه أن لا يقتل ذمى بذمى بخلاف المسلم (قلنا قد خص الثانى أيضا كما مر) فلا نسلم الملازمة (وقد اعترض فى شرح الشرح بان) الكافر (الاول خاص البتة سواء قدر) الكافر (الثانى عاما أولا) يقدر عاما (فلا معنى للملازمة) بين تقدير الثانى عاما وخصوص الاول (قيل) فى الجواب (هذه اتفاقية عامة) هى ما حكم فيها بصدق التالى على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا أو صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه فى الواقع (ويكفى ذلك فى المطلوب) فيه أنه لا يكفى فان الاتفاقية العامة غير منتجة فى القياس الاستثنائى (أقول) ليست اتفاقية (بل المعنى لو عم) الثانى (لكان عاما مع خصوص الأول وهذه لزومية) كما لو قيل لو وجد شمس كان

كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في ابقائه وحبسه الا ايغار صدره وتحريك داعيته ليزداد في الفساد والاغراء جدا عند الافلات قلنا هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم فربما لا يفلت ولا تتبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل اليه فان قيل فاذا تترس الكفار بالمسلمين فلا نقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام لو لم يقصد الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسئلة وعللوا بان ذلك مظنون ونحن

منحصر في هذا الفرد (فافهم) ولو كانوا اقرروا الدليل من أول الامر لوعم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال والله أعلم بحقيقة الحال (التخصصات * وهو) أي التخصيص (قصر العام على بعض مسمياته) في الارادة (وقد يقال) التخصيص (لقصر اللفظ مطلقا) عاما أو غير عام (على بعض مسماه) فيتناول تقييد المطلق (قيل في القصر) الواقع في التعريف (قصور اذ لا يخرج) منه (نسخ البعض) فانه قصر على بعض مسميات العام (وأجيب) عنه (بأن هنالك ليس قصرا على البعض) فانه ارادة البعض من أول الامر (بل أريد) هنالك (الكل ثم رفع البعض) أي حكمه (بخلاف التخصيص) فانه القصر بالمعنى المذكور (فأورد أن النقض باعتبار الحالة الثانية باق) وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص الثاني داخلا حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصرا فيخرج من الحد مع أنه من المحدود (أقول ليس الاستعمال) للعام (الا واحدا فلا تتعدد الارادة) بان يراد أوّلا جميع ما بقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقي بعد التخصيصين فيصدق القصر هنالك (ولو تعدد) الاستعمال (تعددت) الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقي بعد التخصيصين فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول (وحينئذ يجوز أن يكون الناسخ في استعمال) وهو الاول (مخصصا في) استعمال (آخر) ولا فساد فيه (نعم يشكل على رأي من جوز تأخير المخصص الثاني) فانه لا قصر حينئذ حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رأيه أيضا فان المتكلم بالعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخر أراد ما بقي من التخصيص الاول والثاني ففيه قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رأيه (والحق أن المتراخي ناسخ مطلقا) أوّلا كان أو ثانيا فلا يضر الخروج فلا يرد شئ (وأكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن) فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن (فالاستثناء ونحوه) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (ليس منه عندهم) وظاهر هذا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق أن الأمر ليس كذلك بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض آحاده فالمراد من بدء الامر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر الا بالمستقل المقارن وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا وبيانه أنه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله أكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين ويكون المعنى أكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة يلزم أن يكون المراد من الرجال في أكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى أكرم الرجال العلماء العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في أكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين في أحد القرون الثلاثة فيكون ضرب الغاية ضائعا لا معنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال أكثرهم الأكثر منهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء عند أحد أنه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التركيبات فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به أي الكل محكومون بالحكم المعلق الا أنه لا يوجد الشرط في البعض فلا يتنجز الحكم فيه وهذا لا يلجئ الى أن يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التنجيز في شئ من الافراد في نحو ان كان الاثواب حمرا كان ناهقا فلا يضر في الاستعمال كذا ههنا وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف أولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في أفراد المقيد وهذا ليس من القصر في شئ بل من المجموع ثبت التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس المغيا بالغاية وأما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب ببدله بقي الاستثناء سنذكر أن لا قصر هنالك بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا أن العام مستعمل فيه فافهم وسنبين هنالك أن قول القاضي هو الحق وآئل الى ما قلنا فقد بان لك بأبين الوجوه أن لا قصر في

اعسا

انما يجوز ذلك عنـــد القطع أو ظن قريب من القطع والظن القريب من القطع اذا صار كليا وعظم الخطر فيه فتحتقر الاشخاص الجزئيـــة بالاضافـــة اليه فان قيــل ان فى توقفنا عن الساعى فى الارض بالفساد ضررا كليا بتعريض أموال المسلين ودمائهم للهـــلاك وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعتـــه وعادته المجرّبة طول عمره قلنا لا يبعد أن يؤدّى اجتهاد مجتهد الى قتله اذا كان كذلك بل هو أولى من الـترس فانه لم يذنب ذنبا وهذا قـــد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكأنه التحق

غير المستقل فالتقييد بالمســتقل للكشف والايضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل فى القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخى لانه غير داخل أيضا فى القصر كما عرفت وأما المستقل فيفيد معنى معارضا لحكم العام فى البعض فيعلم أن المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شئ مما ذكر فى غير المستقل كما لا يخفى هذا ما عندى الى هـــذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا ‌(مســئلة * التخصيص جائز عقلا) أى لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره (وواقع) فى اللغة (استقراء خلافا للشذوذ) لا يعبأ بخلافهم (قالوا) فى الاســتدلال (انه كذب) فلا يليق أن يتفوّه به عاقل (وفى شرح الشرح) انه كذب (أو بداء) وانما زاد هــذا (ليشمــل الانشاء) ويثبت المــدعى بتمامــه ولم يكن شاملا اياه من قبل هـــذه الزيادة لان الكذب لا يكون فى الانشاء بل مختص بالخبر (ودفع بأن الخلاف ليس الا فى الخبر على ما صرح به الآمدى وغيره كما فى التيســير) فهذه الزيادة ضارّة له فــلا تصح (أقول ومن ههنا) أى من أجــل أن الخلاف فى الخبر فقط (تبين ضعف ما قيل ويمكن الجــواب) عن عــدم شمول الدليل للانشاء (بأن كل انشاء يلزمه خبر) فــلو وقع التخصيص فيـــه يلزم الكذب فى الخبر اللازم له (أو أنه لا قائل بالفصل) بين الخــبر والانشاء أى يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح فى الخــبر واذا لم يصح فيه لم يصح فى الانشاء والا يلزم الفصـــل بينهما ولم يقل به أحــد وجه ضعف الجوابين أن مبناهما أن الخلاف فى الانشاء أيضا وليس كذلك (قلنا يصــدق) الكلام الذى وقع فيـــه التخصيص حال كونه (مجازا) وان لم يصــدق حقيقة (فانه لا يلزم من النفى حقيقة النفى مجازا (مسئلة * وهو) أى التخصيص (جائز بالعقل) بأن يكون المخصص العقل (خلافا لطائفة) قيل منهم الامام الشافعى رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق بحال عاقل أن يريده وكيف يجوز أن الله قادر على نفسه أراد أن يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال (قال السبكى لا نزاع) لأحد (فى أن ما يقضى العقل بخروجه خارج) البتة ولا يشمله الحكم (انما هو) أى النزاع (فى أن اللفظ هل يشمله) لغة أم لا (فمن قال نعم) يشمله (سماه تخصيصا) فانه حينئذ عام لغة قد قصر على البعض (ومن قال لا) يشمله (كما هو ظاهر كلام الشافعى رحمـــه الله تعالى لم يسمه) تخصيصا اذ لا قصر فيه حينئـــذ (لنا العموم لغة والخصوص عقلا) أى بالعقل (فى قوله تعالى وهو على كل شئ قدير اذ لا شئ من الواجب والممتنع بمقدور عقلا) فلا يتناوله وقد كان داخلا لغة لكن فى دخول الواجب والممتنع فى الشئ مناقشة ولا نزيد على المناقشـــة فى المثال (وفى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والأطفال والمجانين لا يفهـــمون) الخطاب فهـــم خارجون عقـــلا مع أن لفظ الناس يتناولهم لغـــة المـانعون التخصيص بالعـــقل (قالوا أولا لو صح) التخصيص بالعـــقل (لصحت ارادة العموم لغـــة) فان التخصيص فرع العموم وضـــعا والموضوع له صحيح الارادة لغة (والعاقل لا يريد المحـــال عقلا) فلا تصح الارادة فلا تخصيص بالعـــقل (وأجيب فى التحرير بمنع الملازمة) وليس اللازم للوضع صحة الارادة (بل اللازم الدلالة) على الموضوع له ســـواء كان مرادا أم لا (أقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعا) وان عاق عنه عائق خارج ولعله حمل الصحة فى الدليل على الصحة الواقعية فمنع الملازمة وقال اللازم انما هو الدلالة والانفهام وهما الاعتبار والمصنف حمل على الصحة اللغوية ولذا منع على بطـــلان التالى ولا أولوية فى العـــدول عن محل يتوجه الايراد على مقـــدمة منه والحمل على آخر يتوجه على مقـــدمة أخرى ولعل صاحب التحرير انما حمل على الاول لانه كان بعيدا يأبى عنه قوله فى الاستدلال على بطلان التالى العاقل لا يريد المحال (و) أجيب (فى المختصر بأن التخصيص للمفرد) لانه العام (وهو كل شئ مثلا ويصح ارادة الجميع منه) حال الافراد (الا أنه اذا وقع فى التركيب ونسب اليه ما يمتنع عقلا نسبته الى الكل كالمخلوقية منعه) أى منع الجميع من الارادة فان اريد صحـــة ارادة العموم فى الجملة فسلم لكنها صحيحة كما فى حال الافراد من غير استحالة فلا نسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها فى كل تركيب فممنوع (أقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالنكرة فى حيز النفى) فلا يتناوله هذا الجواب ولو قرر كلامه بأن العموم للفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم

بالحيوانات الضارية لما عرف من طبيعته وسجيته فان قيل كيف يجوز المصير الى هذا فى هذه المسئلة وفى مسئلة الترس وقد قدمتم أن المصلحة اذا خالفت النص لم تتبع كايجاب صوم شهرين على الملوك اذا جامعوا فى نهار رمضان وهذا يخالف قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق وأى ذنب لمسلم يترس به كافر فان زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلى فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوك فاذا غاية الامر فى مسئلة الترس أن يتطلع باستئصال أهل الاسلام فيا بالنا نقتل من لم يذنب قصدا ونجعله فداء للمسلمين ونخالف النص فى قتل النفس التى حرم الله تعالى قلنا لهذا نرى المسئلة فى محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ويتأيد بمسئلة السفينة وأنه يلزم منه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثيها ترجيحا للكثرة اذ لا خلاف فى أن كافرا لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلا وترس

فى الجملة فى تركيب ما وان عاق عنه خصوص التركيب الذى نسب فيه ما يمتنع نسبته الى الكل لكاذب ثم (والحق) فى الجواب (أن لا منع من اللغة) ارادة العموم (بالنظر الى نفس الكلام فقط) وان كان ممتنعا باعتبار أنه خلاف الواقع فبطلان التالى ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال (والعاقل لا يريد كل ما لم يمنع اللغة) بالنظر الى نفس الكلام فقط بل نقول العاقل الكاذب يريد المحال (بل) العاقل اذا لم يغلب الهوى عقله يريد (ما لم يمنع الواقع) فقط دون ما لم يمنعه اللغة (و) قالوا (ثانيا انه) أى التخصيص (بيان) للعام (فيتأخر) عنه (والعقل متقدم) فلا يصلح بيانا (قلنا ذاته) متقدمة (لا صفته) من كونه مخصصا وبيانا (فيتأخر بيانه) مع تقدم ذاته ولا استحالة (و) قالوا (ثالثا لو جاز) التخصيص بالعقل (لجاز النسخ به لانه بيان مثله) وحكم المثلين واحد (قلنا) لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك فى وصف بل ههنا فارق هو (العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم) فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم (بخلاف التخصيص) فانه بيان أن البعض غير صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل (أقول وأيضا) هو (منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها) أما بالاجماع فالكتاب والسنة جميعا وأما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد أو ظنى الدلالة (دون النسخ) أى لا يجوز بشئ منها (فتأمل) فان خبر الواحد كما يخصص مثله ينسخه أيضا وأما الاجماع والقياس فليسا مخصصين حقيقة كما سيجئ ان شاء الله تعالى فانتظره (و) قالوا (رابعا تعارضا) أى العقل والنقل (فالترجيح) للعقل (تحكم أقول رجحتم) العقل على النقل (فى) الدليل (الاول) فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه أنه لا ترجيح فيه للعقل هنالك اذ هو فرع التعارض ولا تعارض هنالك (مع أنه مناف لما لا نزاع فيه) من أن ما يحكم العقل بخروجه خارج (كامر) فان فيه ترجيحا للعقل وفيه أيضا أنه لا ترجيح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تتناوله لغة عندهم بل الجواب ان التحكم ممنوع بل العقل مقدم فتدبر (مسئلة * لا يجوز تأخير المخصص) عن العام بحيث يعد تأخيرا عرفا (عند الحنفية خلافا للشافعية) قال الامام فخر الاسلام هذا مبنى على الخلاف فى قطعية العام فلما كان قطعيا عندنا و بالتخصيص يصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عنده ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص لم يغيره من شئ بل قرر الاحتمال الذى كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغير الوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذى كان غير ظاهر يجعله ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولك أن تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا منع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيها عندهم بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب فى العام أيضا الى ظهور المراد الا أن يتعين المراد فى المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا لأحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال المخصص كما فى خاص خبر الواحد والمؤول بالرأى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخى ثم انهم فرعوا على ما قال هذا الحبر الامام أنه يجوز تأخير المخصص الثانى أعنى مخصص العام المخصوص فانه ظنى كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفريع غير صحيح على ما حررنا فان العام المخصوص

بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس فى الدفع بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا فى مخمصة الى أكل واحد وانما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كليا لكن الكلى الذى لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم وان كان التحريم عاما لكن تخصصه بغير هذه الصورة فكذلك ههنا التخصيص ممكن وقول القائل هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن فى الكف عنه اهلاك دماء معصومة لا حصر لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلى على الجزئى فان حفظ أهل الاسلام عن اصطلام الكفار أهم فى مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج الى شهادة أصل فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل اليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل اليه مع كثرة الأموال فى أيدى الجنود أما اذا

وان كان ظنيا لكن لا يتوقف فى العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر فى الأفراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثانى بيان تغيير فلا يجوز التأخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملا كالشيخ الامام أبى الحسن الكرخى كما لا يخفى فتدبر (لنا أن العام بلا مخصص يفيد ارادة الكل) لانه لفظ مستعمل مجردا عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له (فالتأخير) أى تأخير المخصص (تجهيل) للمكلف فانه يعتقد العموم و يعمل من غير أن يكون مرادا لحاكم تعالى وحكم به مع اظهار أن خلاف المراد مرادوهو اغواء لا هداية (ونقض الآمدى بتأخير النسخ فانه يجوز اتفاقا) مع انه تجهيل للمكلف عن مدة البقاء (ويجاب بأنك أوجبت العمل الى سماع الناسخ) فلا تجهيل فان المكلف يعتقد أنه حكم الله الى مدة أن لا ينسخ ويعمل به الى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء أصلا وأما جهل ورود النسخ فجهل بسيط (بخلاف المخصص) فانه مفيد أن العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه أفاد وجوب اعتقاد ماليس حكما الهيا والعمل به وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال فان قلت سجوز المصنف نسخ الحكم المقيد بالتأبيد فيزعم المكلف أن الحكم مؤبد ففيه تجهيل قلت اذا جاز نسخه فاعتقاد تأبيد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد أنه حكم الله تعالى مالم ينسخ وقيد التأبيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا الرأى وأما على رأى من لا يجوز نسخ المقيد بالتأبيد فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (أقول) وقد يجاب (بأن الدوام قطعا ليس بالصيغة هنالك) فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد أوقع نفسه فى الجهل ولا استحالة فيه كما أن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه (بخلاف الكل فى العام) فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع عدم اقتران المخصص تدل عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل (فتأمل) اعلم أن الدليل يجرى فى المخصص الثانى) أى مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيره أيضا ثم أشار الى توجيه كلمات المشايخ الدالة على جواز تأخيره وقال (ولعل مراد المجوزين منا) لتأخير المخصص الثانى (تأخير) المخصص (التفصيلى عن الاجمالى لأنه بيان المجمل حينئذ والمختار فيه جواز التأخير الى وقت الحاجة) فالمراد بالمخصص الثانى الكلام الوارد لبيان المخصوص المجمل وانه ليس مخصصا حقيقة الا أنه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفى حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى على الناظر فيها ❊ اعلم أن الشافعية انما جوزوا تأخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول وحينئذ نقول العام لكونه مظنونا عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده فى الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقا فحينئذ لا تجهيل ولا اغواء وأيضا انهم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا كان العام مقطوعا فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل أيضا مبنى على قطعية العام فبناء على هذا امكن أن يقال فى العام المخصوص انه ليس الاعتقاد مطلوبا بالظنية ولا العمل لكون الكلام فيما قبل الحاجة فيجوز التأخير لكنا نقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقا عندهم فانا أوجبنا العمل به قبل البحث عن المخصص فهو يوجب عقد القلب عقدا يصح العمل به وهذا العقد وجد من انزال العام من غير مقارنة ما هو صارفه فوجد التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه ان وجد الظن فظن ضعيف لا يغنى من الحق شيأ لا يفيد عقد القلب به فلا تجهيل هذا ثم لنا وجه آخر هو أنه لو جاز تأخير المخصص لجاز استعمال المجاز أيضا من دون اظهار القرينة لان المخصص أيضا قرينة

خلت الأيدى من الاموال ولم يكن من مال المصالح ما يفى بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الاسلام أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة فى بلاد الاسلام فيجوز للامام أن يوظف على الاغنياء مقدار كفاية الجند ثم ان رأى فى طريق التوزيع التخصيص بالاراضى فلا حرج لأنا نعلم أنه اذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالاضافة الى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الاسلام عن ذى شوكة يحفظ نظام الامور و يقطع مادة الشرور وكان هذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة فان لولى الطفل عمارة القنوات

صارفة وهو خلاف ضروريات العربية وأيضا لا نعتقد بعقد ولا فسخ ولا بصدق ولا كذب فانه يجوز أن يكون مجازا تظهر القرينة بعده أو مخصوصا يظهر مخصصه بعده وهذا على القول بالقطعية أظهر فتدبر الشافعية (قالوا أولا جعل) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (السلب للقاتل مطلقا) أذن به الامام أم لا (كما هو قول الشافعى وأحمد أو برأى الامام) فقط (كما هو قول) الامام (أبى حنيفة ومالك بعد قوله) تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ (فأن لله خمسه) وللرسول (الآية) وكان عاما موجبا لايجاب الخمس من السلب (فقد خص) السلب (عنه) متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه الشيخان وحمله الامامان الشافعى وأحمد على التشريع العام فجعلا القاتل مستحقا له والامامان أبو حنيفة ومالك قالا كان هذا اذنا منه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه اماما فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الأصوب و يؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضى الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى اليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال انا استكثرناه يا رسول الله فقال ذلك القاتل لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالدا ولم ينكره وهو مذكور فى صحيح مسلم وسنن أبى داود (قلنا) أولا الآية الكريمة نزلت فى غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهزام الكفار وأعطى سلب أبى جهل لقاتله معوذ بن عفراء الانصارى رضى الله عنه حين القتال فالمخصص مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب فى شئ ولا يضرنا أن الحديث المذكور متأخر عن نزول الآية فانه حينئذ ليس مخصصا بل مقرر له هذا ما عندى وقلنا ثانيا كما أجيب فى كتب مشايخنا انا لا نسلم أن الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه أن الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الاتيان لكل فرد منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بانه لما جاز التحريض جاز اعطاء السلب أيضا بالطريق الاولى حتى يرد أنها لا تصلح لتغيير ما ثبت بالعبارة لكن بقى أن الجواب انما يتم لو لم تكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت المجيب فالأولى أن تقرر هكذا هذه الآية معارضة لآية الخمس البتة فان كانت متقدمة كما هو الظاهر أو مقارنة فليست من الباب فى شئ وان كانت متأخرة فناسخة لكونهما مقطوعين عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلمنا التأخير لكن نمنع كونه مخصصا ونقول (كل متراخ ناسخ لا مخصص فقيل) عليه (فيه) أى فى كونه ناسخا (ابطال القاطع) وهو العام الكتابى (بالمحتمل) وهو خاص خبر الواحد وهذا لا يفيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الا أن يقال المقصود الالزام بانه لا يمكنكم القول بالنسخ (فأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه) فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى فى البعض معمولا (فيجوز كالتخصيص فالفرق) بينه وبين النسخ (تحكم) فيجوز كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا بعد فى دعوى الشهرة فان الخلفاء الراشدين عملوا به وتلقاه الصدر الاول بالقبول وأما اذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا فلا تحكم (و) قالوا (ثانيا قال) الله تعالى (لنوح) على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حتى اذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين (وأهلك) الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والأهل كان متناولا للابن (وتراخى اخراج ابنه بقوله) تعالى (انه ليس من أهلك) انه عمل غير صالح حين نادى أنه منه كما نص الله تعالى بقوله ونادى نوح ربه فقال رب ان ابنى من أهلى وان وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم (قلنا) لا نسلم أنه مخصص بل (هو بيان المجمل وهو) لفظ (الاهل فانه شاع فى النسب) وحقيقة فيه (و) شاع فى (الأتباع) واستعمل فيهما مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله انه ليس من أهلك أن الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطع فان الأتباع ليس فيهم من

واخراج أجرة الفصاد وثمن الأدوية وكل ذلك تخيير خسران لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضا يؤيد مسلك الترجيح في مسئلة الترس لكن هذا تصرف في الاموال والاموال مبتذلة يجوز ابتذالها في الاغراض التي هي أهم منها وانما المحظور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك فان قيل فبأي طريق بلغ الصحابة حدّ الشرب الى ثمانين فان كان حدّ الشرب مقدرا فكيف زادوا بالمصلحة وان لم يكن مقدرا وكان تعزيرا فلم افتقر والى الشبه بحدّ القذف قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الثياب فقدّر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين فرأوا المصلحة في الزيادة

سبق عليه القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه و بينهم علاقة القرابة أيضا والا لضاع عطف ومن آمن (أو) هو أي المجمل (الاستثناء المجهول) وهو (الامن سبق عليه القول) وعلى هذا المراد من الأهل الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا مؤثرا في اجمال العام فان قلت لو كان المراد من الأهل الأتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قال (وقول نوح ان ابني من أهلي بظن ايمانه فانه كان منافقا) مستور الحال عليه الى أن نزل الوحي (على ما قيل) القائل الامام علم الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء (أو ظن ارادة النسب) فقال ان ابني من أهلي والخطأ في الاجتهاد جائز عليهم عند أهل الحق بشرط عدم القرار عليه

ثم ههنا بحث فانه لا يجوز أن يكون هذا بيانا للمجمل فانه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب وما قيل ان الأمر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تأخر ساقط فان وقت الامتثال مجيء أمر الله من الآية الكبرى مع أن هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها ان ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال سآوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين ونادى نوح ربه الآية ومن تأمل في هذه القصة علم أن وقت الامتثال بالامر بالاركاب هو وقت فور التنور ومجيء الآية الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صح دليلهم لزم تأخير المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فالأصوب أن يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال و يقال انه بيان تقرير فان المراد بالأهل الاتباع وكان محفوفا بالقرينة وأمره عليه السلام ابنه بالركوب اما لزعم الايمان لكونه كافرا منافقا أو حمل الاهل على ذي النسب بالاجتهاد فقرر الله تعالى ما أراده فلهذا عاتبه على الخطأ وهو تعوذ أو المراد بالأهل القريب سببا ونسبا بقرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بأن المراد ممن سبق الكفار لكن كان يظنه هو عليه السلام مؤمنا لنفاقه داخلا في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بامرأته ولا ذنب في هذا الخطأ في الاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مخالفة حكمه قصدا وهذا امتثال به قصدا فهو محل الثواب و وجه العتاب عليه ان حسنات الأبرار سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن أن يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان أي آمن فاركب معنا رجاء أن يهتدي عند رؤية الآية الكبرى فلما لم يهتد نادى ربه بانه من أهلي فطمعت في ايمانه ولأنه أهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين يحكم بأنه مات كافرا فأنا متحير فيه فعاتبه الله تعالى على تعبيره بالاهل اذ شأن الرسل أرفع من أن يقولوا للكفرة أهلهم بل لهم أن يتبرؤا منهم و يعبروهم بالاعداء هذا تأويل حسن لا يحتاج الى القول بالخطأ في الاجتهاد لكن يأبى عنه قوله تعالى وأوحي الى نوح أنه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الا أن يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المحض كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله أعلم بمعاني كتابه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده (و) قالوا (ثالثا) قوله تعالى ان (الذين سبقت لهم منا الحسنى) أولئك عنها مبعدون (نزل) مخصصا (بعد اعتراض ابن الزبعرى على) قوله (انكم وما تعبدون) من دون الله حصب جهنم بأن المسيح عبده النصارى وعزير اعبده اليهود والملائكة عبدهم بنو المليح فخصص اياهم متراخيا فان قلت روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه ما أجهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل أجاب بقوله (وما عرف أنه صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم قال ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا أصل له) كما بيناه قبل وقرر هذا الجواب في كلام

فزادوا والتعزيرات مفوّضة الى رأى الائمة فكأنه ثبت بالاجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة وقيل لهم اعملوا بما رأيتموه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة ومع هذا لم يريدوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بتقريب من منصوصات الشرع فرأوا الشرب مظنة القذف لان من سكر هذى ومن هذى افترى ورأوا الشرع يقيم مظنة الشئ مقام نفس الشئ كما أقام النوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل لان هذه الاسباب مظان هذه المعانى فليس ماذكروه مخالفة للنص بالمصلحة أصلا فان قيل فما قولكم فى المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود زوجها

كما رمشايخنا بان المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لما لا يعقل ولم يتمسك بالحديث وهذا انما يصح على رأى من يخصص ما بغير العقلاء وأما على ما هو المشهور من أن ما يعم العقلاء وغيرهم فلا (قلنا) لانسلم عمومه مطلقا للمعبودين كلهم بل (عمومه انما هو فى معبود المخاطبين) وهم أهل مكة (وهو الأصنام كما ذكره السهيلى) فان الموصول انما يعم فى الموصوفين بالصلة (فلم يتناول عيسى والملائكة) وعزيرا (فاعتراضه تعنت والنزول) بقوله تعالى ان الذين سبقت الآية (تصريح بما علم) من عدم دخولهم (أو تأسيس) لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيها قطعا لتعنت الاشقياء (وليس) النزول (بتخصيص فتدبر) وقالوا رابعا ان قوله تعالى فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى كان عاما متناولا لكل ذى قرابة فخصص وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان وأجاب عنه المصنف بان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين فى العموم وهذا ليس بشئ فان بنى نوفل وبنى عبد شمس وبنى المطلب كلهم فى درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنى هاشم لاننكر فضلهم لمكانك الذى وضعك الله فيهم كما روى الشافعى وأبو داود والنسائى بل الجواب أن المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخراج وانما هو بيان تقرير ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فى جوابهما رضى الله عنهما انما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشبك بين أصابعه كما رووه وقالوا خامسا بقرة بنى اسرائيل قيدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما متناولا لا التقييد المطلق أيضا فان البقرة مطلقة غير عامة قلنا كان الأمر أولا بذبح بقرة مطلقة ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس وسيجئ ان شاء الله تعالى فانتظر ﴿مسئلة ۞ التخصيص الى كم﴾ أفرادا أى منتهى التخصيص ماهو (فالأكثر) قالوا يجوز (الى الأكثر) وفسر الاكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان أفراد العام غير محصورة فى الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر (وقيل) ينتهى (الى ثلاثة وقيل) ينتهى (الى اثنين وقيل) ينتهى (الى واحد وهو مختار الحنفية) وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلاثة لانها أقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما سيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى (لنا أولا جواز أكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا) وسيجئ أن هذا مختلف فيه (وكذا سائر المخصصات المقارنة) لان الكل سواسية فى افادة القصر فكذا فى قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو فى حيز الخفاء بل اقتران غير المستقل ليس تخصيصا وقصرا عندنا كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينفع كثيرا سيما عندنا (فتجويز ابن الحاجب) الانتهاء (فى الصفة والشرط الى اثنين فقط) حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل فى المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفى غير المحصور الى جمع يقرب من مدلوله (تحكم) فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز انحصار الموصوف بصفة فى فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والانكار مكابرة فافهم (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) إن الناس قد جمعوا لكم أى لقتالكم (والمراد) بالناس الأول (نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين) فأريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص (والجواب) كما فى شرح المختصر وغيره (بان الناس للمعهود فلا عموم) له فلا تخصيص فلا يثبت المدّعى (مدفوع بأن التخصيص كالعهد فانا اشترطنا المقارنة فى المخصص) فالعام المخصوص أريد به بعض ما يتناوله بدلالة أمر مقارن كذلك فى المعهود أريد بعض ما يتناوله الصيغة بدلالة اللام المقارن ورد بأنه لاشك أن المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن أن يدعى أن ارادة البعض فى المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس التخصيص على ارادة البعض فى المعهود وهو قياس فى اللغة فلا يصح هذا واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد أن يكون له ذكر سابق ولا ذكر لنعيم سابقا

اذا اندرس خبر موته وحياته وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزوبة أيفسخ نكاحها للمصلحة أم لا وكذلك اذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الأمر ووقع اليأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرمة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى وكذلك المرأة اذا تباعد حيضها عشر سنين وتعوّقت عدتها وبقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكتفي بتربص أربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا قلنا المسئلتان الأوليان مختلف فيهما فهما في محل الاجتهاد فقد قال عمر تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر

ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى يقوم عليهم مقام الذكر فلا عهد وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نعيما نظر ودعوى الاتفاق ممنوعة غير مسموعة كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لحمراء الأسد وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قالوا رجعنا قبل أن نستأصلهم لنكرّن على بقيتهم فبلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في أصحابه يطلبهم فثنى ذلك أبا سفيان وأصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال أبو سفيان بلغوا محمدا أنا قد جمعنا الرجعة الى أصحابه لنستأصلهم فلما مر الركب برسول الله صلى الله عليه وسلم بحمراء الأسد أخبروه الذي قال أبو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فأنزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآيات وتمامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر المنثورة ومثله روى عن ابن عباس أيضا فيهما فالدليل الأتم أن علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وسماع الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الأخر المندرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعليه البيان فتدبر الأكثرون (قالوا لو قال قتلت كل من في المدينة و) الحال أنه (قد قتل ثلاثة عد لاغيا) وليس الا ذكر كلمة العموم وارادة الثلاثة (قلنا) اللغو غير مسلم الا اذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز التخصيص أصلا لا الى الثلاثة ولا الى الأكثر و(اذا ذكر المخصص معه) الدال على أن المراد الثلاثة (منعنا الملازمة) وهو عده لاغيا فان قلت كيف لا يعد لاغيا وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قال (وأما انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه) وانما الكلام في الصحة لغة ثم الانحطاط انما يكون اذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لنكتة وحينئذ ينحط الكلام أيضا اذا بقي أكثر عند خلو التعبير عن النكتة وأما اذا كان نكتة كما اذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلد بهم وقد قتلهم وقال قلت كل من في البلد اقامة لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع وبما ذكرنا اندفع ما يقال ان المقصود من المسئلة أن يحمل في الكلام الالهي والحديث النبوي على التخصيص الى الواحد أو الاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حمل الكلامين وهما أفصحا كل كلام عداهما من كلام البشر عليه واذا سلم المجيب الانحطاط فقد لزم أن لا يصح التخصيص الى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر المجوزون الى الثلاثة أو الاثنين (قالوا انه قصر للعام على بعض المسمى وهو) أي المسمى (في الجمع ثلاثة) عند المجيز الى الثلاثة (أو اثنان) عند المجيز الى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال (ولعلهم جوزوا) التخصيص (في غير الجمع الى الواحد) وهذا على الاطلاق غير صحيح فان الشيخ أبا بكر بن القفال قد سوّى بين صيغ العموم جمعا كان أو مفردا نعم قد صرح صدر الشريعة واتخذه مذهبا وظنوا أنه مذهب الحبر الهمام الامام فخر الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هكذا وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد أما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك وان الخصوص يصح الى أن يبقى الواحد وأما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد وأما ما كان جمعا بصيغة ومعنى مثل قول الرجل ان اشتريت عبيدا أو تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلاثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بانه يجوز في المفرد العام والجموع المعرّفة العامة التخصيص الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الأول وبالفرد بالمعنى الثاني وأما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضا هذا التوجيه وأما تسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصا فلعلها لانه يسمى الجمع المنكر عاما فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا

وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد تصبر الى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش اليها الا أن حكمنا بموته بغير بينة فهو بعيد اذ لا اندراس الاخبار أسباب سوى الموت لاسيما في حق الخامل الذكر النازل القدر وان فسخنا فالفسخ انما يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة فاذا كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع من الوطء وذلك في الحضرة لا يؤثر فكذلك في الغيبة فان قيل سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها فيعارضه أن رعاية جانبه أيضا مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم زوجته الى غيره في غيبته ولعله محبوس أو مريض

ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضا الأن هذا الخبر جوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازا هذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المخصوص ولو الى الواحد حقيقة كما هو مختار الامام شمس الائمة والا يكن حقيقة فاتت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم بمراد عباده الكرام (قلنا) لانسلم أن المسمى في الجمع العام ثلاثة او اثنان بل (عمومه باعتبار الآحاد لا الجماعات) فالجمع العام والمفرد العام سيان فتدبر ﴿مسئلة ❊ العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا) معلوما كان المخصص أو مجهولا (عند أبي ثور) من كبار أصحاب الامام الشافعي الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره لان الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا يبقى شئ من العام حجة الا قليلا كما لا يخفى (ورد بأن أخص الخصوص) وهو الواحد (مقطوع والا لكان) اخراج البعض (نسخا) وابطالا للعام بالكلية (لا تخصيصا) له واذا كان أخص الخصوص مقطوعا كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجية بالكلية (ان قيل الواحد الغير المعين مجمل) فلا يكون حجة (قلنا) اجماله (ممنوع فانه) واحد (أيّ واحد كان) فهو مطلق وهذا ليس بشئ فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده واحدا كان أو كثيرا وهو غير معلوم للمخاطب فيكون مجملا قطعا لا أن الحكم فيه على بعض ما أو ان الباقي بعض ما فتدبر (أقول يرد مثله على الجمهور في) المخصص (المبهم) فانه لا يبقى عندهم حجة مع أن أخص الخصوص متيقن (فتدبر) فان قلت فرق بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد بحقية أخص الخصوص وأما مذهبه فهو أنه ليس حجة أصلا فيرد عليه أن أخص الخصوص مقطوع فيصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الاجمال قلت من أين علم أن مذهبه ابطال الحجية علما في حقية المراد وعملا بل الذي يظهر من دليله الذي يذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا يوجب وجوب الاعتقاد ويمنع وجوب العمل وكيف يجترئ مسلم على التوقف في اعتقاد حقية كلام الشارع (فتدبر وقيل) العام المخصوص (حجة في أقل الجمع) لعل زعمه انه أخص الخصوص وهو مقطوع (وقيل) العام (حجة ان خص بمتصل) غير مستقل وليس حجة ان خص بمستقل وهو مختار الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي والامام عيسى بن أبان في رواية وأبي عبد الله الجرجاني وعندهم ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشايخنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالمتصل وغيره لأنه جرى على اصطلاح الشافعية ثم اعلم أنهم انما يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غير من العقل وغيره (و) قال (الجمهور) العام المخصوص (بمبهم ليس بحجة خلافا لفخر الاسلام) الامام وشمس الائمة والقاضي الامام أبي زيد وأكثر معتبري مشايخنا (في) المخصص (المستقل) بل لا مخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية (وقيل) اذا كان المخصص مستقلا مبهما (يسقط المبهم والعام يبقى كما كان) واليه مال الشيخ أبو معين منا (و) قال الجمهور العام المخصص (بمعين) حجة (ظنية الا عند أكثر الحنفية اذا كان غير مستقل) بل ليس هو مخصصا عندهم (قالوا انه) أي المخصوص بمعين غير مستقل (الآن) بعد التخصيص (كما كان) قبل التخصيص حجة قطعية (لنا استدلال الصحابة بالمخصص) من العام (بمعين) كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مخصصا بالقاتل والعبد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس وبقوله تعالى أو ما ملكت أيمانهم مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة وهو انما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلوا بقوله تعالى وأحل الله البيع مع كونه مخصوصا بالربا المجهول كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا بابا من أبواب

معذور اضراربه فقد تقابل الضرران ومامن ساعة الا وقدوم الزوج فيها ممكن فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض وكذلك اختلف قول الشافعي في مسئلة الوليين ولو قيل بالفسخ من حيث تعذر امضاء العقد فليس ذلك حكما بمجرد مصلحة لا يعتضد بأصل معين بل تشهد له الاصول المعينة أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يبلغنا خلاف عن العلماء وقد أوجب الله تعالى التربص بالأقراء الا على اللائي يئسن من المحيض وليست هذه من الآيسات ومامن لحظة الا ويتوقع فيها هجوم الحيض وهي شابة فمثل هذا القدر النادر لا يسلطنا على تخصيص النص فانا لم نر الشرع يلتفت الى النوادر في أكثر الاحوال وكان

الربا فاتقوا الربا والريبة فانما يصح لو كان الربا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه أنه منها أم لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيا لبينه وكشف القناع ألم تر أنه كيف قال فاتقوا الربا والريبة ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالاتقاء عنه وعما فيه شبهة فتدبر (و) لنا (بقاء التناول للباقي) بعد التخصيص (بلا مانع) من العمل (وهو) أي المانع (الاجمال) لكونه راجحا في التبادر قالوا بخلاف المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا (و) لنا (عصيان من قيل له أكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فلم يكرم) واحدا من بني تميم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان (واستدل على الحجية (بان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على فرد آخر) منه (والا) أي وان توقفت (لزم الدور) على تقدير توقف دلالة كل على الآخر (أو التحكم) على تقدير توقف بعض معين على بعض آخر فقط ولا ثالث واذا لم تتوقف دلالة كل على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج فبقي الدلالة فبقي حجة (وأجيب بأن دور المعية) وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين (لا يمتنع وحينئذ فلا يوجدان الا معا وان أمكن تعقل أحدهما بدون الآخر كمعلولي علة واحدة) وههنا يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معية وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا يتم المطلوب ولو تشبث في ابطال التلازم بين الدلالات بانه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بدون البعض فلا تلازم عاد الى الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور أو التحكم كما لا يخفى (وأما الظنية فلانه) أي المخصص (يتضمن حكما شرعيا والاصل فيه التعليل) فيحتمل أن يكون معللا بعلة تكون موجودة في البعض الباقي في العام (فأمكن) أي احتمل (قياس مخرج بعضا آخر وهذا احتمال) ناشئ (عن دليل فليس) العام (الآن كما كان) بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشئا عن دليل والآن نشأ عنه (أقول لا تقريب) فانه لا يدل على أن كل عام مخصوص يكون ظنيا (فان العام المخصوص يجوز أن يكون في خبر) والمخصص أيضا خبر فلا يحتمل التعليل اذ التعليل انما يكون في الانشاآت (ككلمة التوحيد) فان عامها مخصوص بالاستثناء (وهي قطعية فتدبر) ولا يصح الجواب بأن كلمة التوحيد على عرف الشارع فانه لا يرد على المناقشة في المثال والاشكال انما هو بكل خبر فانه غير صالح لأن يعلل فالحق في الجواب التخصيص بالغايات الواقعة في الاحكام الشرعية ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد اشارة الى أنه اختار الظنية في الكل من العوام المخصوصة سواء كان مخصصه مستقلا أم لا على خلاف رأي الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل فقط وهذا موضع تفصيل ينبهك على وجه فرق للحنفية على ما أعطى هذا العبد به برحمته فاستمع ما يتلى عليك من مواهب الرحمن من الحق الصراح فاعلم أن الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا تفيد حكما شرعيا مخالفا لحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد باخراج البعض فيفهم معنى مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فيحكم بحكم الصدر عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخراج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى أن المستثنى متصف بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى أيضا مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعلة توجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه أيضا ظهر لك عدم قبول التعليل الصفة والشرط والغاية وان أفادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا به بل هو مفيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهرا وهو لمعارضته قرينة على أن المراد بالعام بعض أفراده فافادة العام الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فيفيد الحكم على ما لا يتناوله المخصص بعد افادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد

لايبعد عندى لواكتفى بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين لكن لما أوجبت العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد
فان قيل فقد ملتم فى أكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الاصل فى جملة الاصول الموهومة فليلحق هذا بالاصول الصحيحة ليصير أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل قلنا هذا من الاصول الموهومة اذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لانا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة لاترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح الغريبة التى لاتلائم تصرفات الشرع فهى

العام شيأ والتعليل مقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لانه لاحكم له فى هذه الحال واذا ثبت التعليل فيوجب فيما بقى تغيرا ويخرج بعضا آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا أوجب الاحتمال فى العام هذا ما عندى فى تقرير كلامهم وبهذا يندفع ماقيل انا لانسلم صحة تعليل المخصص بعلة مخرجة عن العام بعضا آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل أن لايوجد نص مخالف فى المقيس عليه وههنا العام موجود وذلك لأن العام لا يفيد حكما قبل اعتبار المخصص لأن افادته موقوفة عليه والتعليل مقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضا للتعليل وبما قررنا يندفع أيضا أنه لافرق بين الاستثناء والمخصص فى افادة الحكم فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم فى المستثنى منه مقطوعا لأن حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة الحكم على مايصدق هذا المقيد ويفهم الحكم فى المستثنى ضمنا فلا يصح تعليل الحكم الضمنى المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع أيضا ولاح لك سقوط النقض بما اذا كان الكلام المفيد لحكم مخالف لحكم العام لكن فى غير ما يتناوله العام كما اذا قيل حل البيوع وحرم الميسر فانه يحتمل التعليل بعلة توجد فى بعض العام فيوجب الظنية وذلك لان حكم العام غير متوقف ههنا على حكم ما يقارنه التعليل بل مفيد للحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لابطاله القاطع وتبين لك أيضا سقوط ما يتوهم وروده أن المخصص كما أنه يصلح للتعليل كذلك العام فيلزم ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض أفراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبت أولا وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه يتغير به حكم المخصص الثابت وبان لك أيضا سقوط ماقيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص الكتابى بالقياس وخبر الواحد ولا تجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام أضعف من خبر الواحد ومساويا بالقياس أو أضعف منه وهذا لايلزم من دليلكم فان غاية ما يلزم منه لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه وأما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك لأن مالزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه فى الطريق لا فى الدلالة ولا يكون القياس مغيرا اياه كما فى هذا العام هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ ولقد أطنبنا فى الكلام لما ارتكز فى كثير من الاذهان من عدم شفاء ما أورد الحنفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الأعلام المشار اليهم بالبنان يقول انها مقدمات شعرية لاقضايا برهانية بل حسبوه شيأ فريا ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الامام أبى الحسن الكرخى من أن عدم العلم بالعلة يوجب جهالة فى العام فلا يدرى كم بقى لأن التعليل ليس بمقطوع انما هو مجرد احتمال فلا يورث الا احتمال خروج البعض لاخر وجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر (قال) الامام (فخر الاسلام للمخصص شبه بالاستثناء لاخراجه البعض) أى لاخراج المخصص بعض أفراد العام عن الحكم من بدء الأمر ويفاد منه الحكم على الباقى كما فى الاستثناء (وشبه بالناسخ لاستقلاله) أى لكون هذا المخصص كلاما مستقلا (فاذا كان) المخصص (مجهولا يبطل ذلك) المخصص (شبه الناسخ لبطلان الناسخ المجهول) فكذا ما يشبهه (ويبطل العام) بجهالته (شبه الاستثناء لتعدى جهالته اليه) أى يصير العام مجهولا لجهالة الباقى بجهالة الاستثناء فكذا حكم ما يشبهه من المخصص (واذا كان) المخصص (معلوما فشبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليله) أى تعليل المخصص لكونه كلاما مستقلا كالناسخ فانه مستقل لا أنه كما يصح تعليل الناسخ يصح تعليله واذا صح التعليل وهى غير معلومة فلا يدرى كم خرج به (فجهل المخرج) فجهل الباقى (وشبه الاستثناء يبقى قطعيته) كما كان لان الاستثناء لايغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى أحد الشبهين البطلان بالكلية فى صورتى الجهالة والعلم والآخر البقاء على ما كان (فلا يبطل العام من كل وجه فى الوجهين) لان عمل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك (بل ينزل من القطعية الى

باطلة مطرحة ومن صار اليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الاصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة اذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ولذلك

الظنية الشبهين) المورثين الشك فيظهر في حق العلم دون العمل (وفيه نظر ظاهر لان شبه الناسخ ليس في) المخصص (المجهول الالفاظ والمعتبر المعنى) وليس في المعنى مشابها له كيف والناسخ رافع بعد ثبوت الحكم وههنا من بدء الأمر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول وبعضهم تجاوز الحد وأفرط في سوء الأدب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا الحبر الامام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس الا لأنه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناوله هذا فتخصيصه لأجل المعارضة كما أن الناسخ يرفع الحكم لاجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء فانه قيد المستثنى منه و وضع لافادة الحكم على هذا المقيد و يفهم ضمنا الحكم على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين بهذا المقيد ففي المجهول شبه الناسخ يقتضي أن يبطل المخصص لان المبهم لا يصلح معارضا وهذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل الى الظنية فان قلت كيف لا تصلح المعارضة فمن قال اقتل المشركين ولا تقتل بعضا منهم قلت على هذا يلزم أن يصح النسخ به أيضا وقد نهوا عنه وفي المعلوم بالعكس كما قررنا فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شعرية أصلا ثم ان القول بان صحة التعليل تبطل العام لعله تنزل جرى على تسليم ما بني عليه الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لا يتأتى على رأيه فانه رضي الله عنه لا يبطل العام بجهالة المخصص وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتماله قائما يبطل العمل حتى يظن أنه لا تعليل هذا وهذا الايراد لا يرد فانه رحمه الله لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضي بطلان العام وهو رضي الله عنه لم ينفه بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لمانع آخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما أفاد في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام الى البحث عن المخصص لم يقل به منا أحد كما يلوح من الأسرار وان شئت أن تقرر الكلام نحوا أخصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم أتباع الشيخ أبي ثور (قالوا بطل العموم) بعد التخصيص (وما تحته) الى الواحد (مجازات) محتملة وليس شيء منها أولى بالارادة (فكان مجملا فيها) وهو ليس بحجة (قلنا ذلك) أي الاجمال (اذا كانت المجازات متساوية وههنا الباقي) بعد التخصيص (راجح لانه أقرب) الى الحقيقة و يتبادر الذهن اليه ﴿مسئلة﴾ * العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الاشعري (ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام) شمس الأئمة (السرخسي) منا العام المخصص (حقيقة وقال امام الحرمين) من الشافعية (و بعض الحنفية) ومنهم صدر الشريعة العام المخصص (حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه) الا أنه عند هذا الصدر مخصوص عما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا تخصيص الا اياه (و) روى (عن الشيخ) الامام أبي بكر (الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية) العام المخصص حقيقة (ان بقي غير منحصر و) روى (عنه كما نقل الحنفية وهم بنقل مذهبه أجدر) فانهم أعرف بمذهب مشايخهم لاسيما مثله العام المخصوص (حقيقة) ان كان الباقي جمعا (وقال) أبو الحسين المعتزلي (و بعض الحنفية) العام المخصوص (حقيقة ان خص بغير مستقل) وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في أن العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ولفظ

قطعنا بكون الاكراه مبيح الكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة لان الحذر من سفك الدم أشد من هذه الامور ولا يباح به الزنا لانه مثل محذور الاكراه فاذا منشأ الخلاف فى مسئلة الترس الترجيح اذ الشرع مارجح الكثير على القليل فى مسئلة السفينة ورجح الكل على الجزء فى قطع اليد المتأكلة وهل يرجح الكلى على الجزئى فى مسئلة الترس فيه خلاف ولذلك يمكن اظهار هذه المصالح فى صيغة البرهان اذ تقول فى مسئلة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفى الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع فان قيل لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة قلنا قهر الكفار

البعض ليس فى موضعه قال (القاضى) أبو بكر الباقلانى من الشافعية العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو استثناء) والمخصوص بغيرهما مجاز (و) قال (عبد الجبار) المعتزلى (على ما اشتهر عنه) العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو صفة) وان خص بغيرهما مجاز (وقيل) هو حقيقة (ان خص بلفظى) ومجاز ان خص بغيره كالعقل أو الحس أو العادة (فهذه ثمانية مذاهب لنا أنه حقيقة فى الاستغراق اتفاقا) عند كل من رأيه أن له صيغة (فلو كان للباقى أيضا حقيقة) بعد التخصيص (لزم الاشتراك) اللفظى بين الكل والبعض (هذا خلف) للاجماع على بطلانه ولأن الاشتراك خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراك لفظ فى معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك فكان مراتب التخصيص من أفراده فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدى فان الكلام ههنا فى الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفى لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم فى القصر بغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام فى الشرط مستعمل فى الكل وهو متعلق الحكم التعليقى لكن لا يتنجز الجزاء فى بعض الأفراد لفقدان الشرط وفى الغاية اما العام مستعمل فى الكل والحكم على الأفراد التى قبل الغاية واما اعتبر تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه فى أفراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال فى بعض ما وضع له أصلا وفى الاستثناء العام عام والحكم على ما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفى الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة وفى بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحا (واعترض أولا) كما فى شرح المختصر (بان ارادة الاستغراق) فى العام المخصوص (باق وخروج البعض طرأ من المخصص) فلا اشتراك ولا مجاز (أقول) فى دفعه (ان أراد) المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق (ارادته تعقلا) حيث يتعقل الكل (ففى كل مجاز كذلك) فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية (وان أراد) ارادة الاستغراق (استعمالا) بأن يكون مستعملا فيه (فلا شك أن الحكم) فى العام المخصوص (على البعض والمعتبر الاستعمال الذى يكون مناط الحكم) فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية أو الاشتراك لازم (على أنه) لو كان مستعملا فى الكل مع كون الحكم على البعض (يتضمن لغوا ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض) أى يتم بارادة البعض المتعلق للحكم فارادة البعض الآخر معه لغو فافهم وقد أجيب عنهما بان المراد الشق الثانى والعام مستعمل فى الكل ثم أخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقى فالحكم على البعض الذى عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكر شئ ويكون مناط الحكم شئ آخر يكنى به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غايته أنه أطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغو فيه ومثله مثل أنت وابن أخت خالتك طريقان للتعبير والأول أقصر والثانى أطول فاندفع الجوابان وهذا انما يتم فى الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندراجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقى وهو دال عليه بدلالة المركبات بالوضع النوعى كما قلنا أو بطريق الكناية كما قيل وأما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس مرتبطا بالعام بل مفيد لحكم معارض لحكم العام فى بعض الأفراد ولدفع المعارضة يصير قرينة على أن الحكم فى العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة يكون العام مستعملا فى البعض فقط والا لزم اللغو قطعا وأيضا ليس الاستعمال الا اطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولا شك أنه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر (و) اعترض (ثانيا بأن ارادة الباقى) فى العام المخصوص (ليس بوضع

واستعلاء

واستعلاء الاسلام مقصود وفي هـذا استئصال الاسلام واستعلاء الكفر فان قيل فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي هذا مخالفة المقصود قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا الى مخالفة أحد المقصودين ولا بد من الترجيح والجزئي محتقر بالاضافة الى الكلي وهذا جزئي بالاضافة فلا يعارض بالكلي فان قيل مسلم أن هذا جزئي ولكن لا يسلم أن الجزئي محتقر بالاضافة الى الكلي فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص قلنا قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين

واستعمال ثان) غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه (بل) ارادته (بالاول) والاستعمال به (بخلاف المشترك) فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر (و) بخلاف (المجاز) فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة (ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص) ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض (بل) الكلام (في ارادته بخصوصه بقرينة التخصيص) فان الكلام في المخصوص من العام (وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان) فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالمجاز وان قرر بأن في التخصيص استعمالا في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير المستقل دون المستقل ولك أن تقرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناطا للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من آحاده غاية ما في الباب أن مع ارادته ارادة بعض آخر متعلق الحكم كذلك بعد التخصيص أيضا الاستعمال في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الا أنه سقط الحكم على بعض آخر بالمخصص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعدد الاستعمال و الوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هنالك في ضمن فهم الكل وليس مناطا للحكم واذا أريد الجزء بخصوصه صار مفهوما بالذات ومناطا للحكم كذلك فاختلف الاستعمال ولك أن تجيب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومفهوما ليكون مناطا للحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتا أو مثبتا فيه الحكم المخالف فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الأول فان كان بوضع آخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم (و) اعترض (ثالثا كما قال) الامام شمس الائمة (السرخسي ان الصيغة للكل) فانه موضوع له (وبعد التخصيص البعض هو الكل) فهي مستعملة فيما وضعت له أولا فلا اشتراك ولا تجوز (أقول) هذا مندفع (فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة أو عرفا ولذلك) أي لكونه مستغرقا لما يصلح له (لم يكن الجمع للمعهودين عاما) واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير موضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ إن مطلقا فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو الرجال وان مقيدا فلجميع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء أو الرجال الا العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحرير الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر (الحنابلة ومن وافقهم) من الشافعية والفقهاء (قالوا أولا التناول) للباقي بعد التخصيص (باق كما كان) قبل (وقد كان حقيقة قبل) فهو حقيقة الآن (قلنا) لا نسلم أن التناول له باق كما كان قبل بل (كان) التناول قبل له (مع غيره) فانه كان للكل (والآن) التناول له (وحده فقيل هذا) أي كون التناول له وحده (لا يغير صفة تناوله لما يتناوله) وانما يغير تناوله للمخرج (قلنا) لا نسلم أنه لا يغير صفة التناول (بل) نقول هو (مغير لأن ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا) أي التناول الذي بعد التخصيص (له بخصوصه) ثم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن أيضا متناول ولم تتغير صفة التناول فافهم وتذكر ما أسلفنا فانه ينفعك كثيرا (و) قالوا (ثانيا يسبق الباقي) بعد التخصيص (الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا) لا نسلم أنه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل (يتبادر مع القرينة وهو دليل المجاز) ويحتمل أن يحرر معارضة (قيل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة) فانه كان مفهوما قبل أيضا و (انما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج) فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة (و يدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا) ارادة الباقي (في ضمن) ارادة (الكل

في ساعة أو نهار وسعود الكفار عليه بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما أبحنا أكل مال الغير بالاكراه لعلمنا بأن المال حقير في ميزان الشرع بالاضافة الى الدم وعرف ذلك بأدلة كثيرة فان قيل فهلا فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسئلة السفينة وفي الاكراه وفي المخمصة قلنا لم نفهم ذلك اذ أجمعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وأنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في المخمصة فمنع الاجماع من ترجيح الكثرة أما ترجيح الكلي فمعلوم إما على القطع وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة اذ الاجماع في الاكراه وفي المخمصة منع منه فبهذه

وهذا) أي ارادة الباقي بخصوصه (لا يعلم بدون القرينة) وهو علامة المجاز فتدبر ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (قال الامام) في الاستدلال (العام كتكرير الآحاد) فكل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا أنه وضع العام له ليسهل التعبير (وفيه) أي في تكرير الآحاد (اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا) فكذا العام (قلنا ليس) العام (مثله) أي مثل تكرير الآحاد (من كل وجه) بل في افادة المعنى فقط كيف وفي التكرير ألفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعا (أقول و) قلنا (أيضا لا تقريب) فيه (فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار) وقد كان داخلا في المدعى (بل ينافيه كما لا يخفى) لان في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا أصلا فكذا ههنا ولعلك تقول هب أن العام كتكرير الآحاد الا أنه اذا سقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فللباقي حيثيتان حيثية أنه بعض الآحاد المتكررة وبهذه الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصرا عن بعض آخر وبهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى يكلف ببيانه كما يفهم من التحرير والجواب أن الباقي بالحيثية الاولى هو مدلول مطابق للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا للكل أيضا والا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ولنعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على أن لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد بمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فافهم وقال (أبو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا) في العام (لزم كون المسلم للمعهود مجازا) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كما أن التعيين قيد مستفاد من اللام فلو أوجب التقييد التجوز فيه لأوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما يكفي لاتمام هذا المرام وما أجيب به من منع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازا لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين استفيد من اللام فساقط فانه قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي يصدق على بعض الافراد فيراد هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من اللام فيستفاد معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر (والجواب) عنه (كما في المختصر بان المجموع) المركب من الاسم واللام (هو الدال) على المعين المعهود وكل من جزأيه كزاي زيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة (مندفع لانه بعد العلم بانهما كلمتان) موضوع كل منهما المعنى (مجرد اعتبار) متناولا واقعية له (مع أنه قال الخصم به) أي بكون الدال هو المجموع من العام والمخصص (على ما نقل عنه في المعتمد) فانه نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا ومجموع الامرين من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعيد محض ولعل مراده أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فتدبر (وما قيل) في الجواب (ان المعرف بالعهد وضع ين للجنس قبل دخول اللام) حالة التنكير (وللمعهود بعده) فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الا للكل (فلا يخفى ما فيه) لانه ليس الاسم موضوعا للمعنيين والا لزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهودية فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الانسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولانا سلمنا أن العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي وبعد التنزل يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم أراد أن يحقق الحق في وضع المعرف فقال (والحق أن لا فرق بين المعرفة والنكرة الا بالاشارة الى المعلومية) في الاولى (وعدمها) في الثانية

الشروط

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين أن الاستصلاح ليس أصلا خامسا برأسه بل من استصلح فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ماذكرنا وهذا تمام الكلام في القطب الثاني من الاصول

((القطب الثالث في كيفية استثمار الاحكام من مثمرات الاصول)) ويشتمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلاثة فنون

((صدر القطب الثالث)) اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الاصول لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الاحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها إذ نفس الاحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والاصول الاربعة من الكتاب والسنة

وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجيء من التنوين واذا دخل عليه اللام الموضوع للاشارة وأسقط منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس الا لتعريف الجنس ثم قد يقصد الاشارة لخصوص المقام الى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد الى حصة منتشرة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا تقصد الفردية أصلا على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال أهل العربية (وعلى هذا فعموم المعرّف بتعريف الجنس انما ينشأ من المقام) ونشأته من المقام تحتمل وجهين أحدهما أن يفهم الجنس المشار اليه من المعرّف ويعلم تحققه في كل الافراد من قرينة خارجة وهي المقام وهذا باطل قطعا وان ارتضى به أكثر علماء العربية فانه قد تواتر استدلال الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظروا الى أمر آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما حكموا لانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون المعرّف بلام الجنس مستعملا في العموم مجازا وهذا أيضا بعيد والا لنقل من أحد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من دون حاجة الى قرينة دالة عليه وصرفهم الى الجنس انما كان للصارف من العموم (لكن عدّوه من الصيغ الموضوعة له) والعادّون هم أهل الاصول قاطبة من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية أيضا وهذا أيضا دليل دلالة واضحة على بطلان رأي أهل العربية فانهم أشد مهارة من أهل العربية والقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم أشار الى ما قيل في تأويل الاجماع بقوله (الا أن يقال صار) المعرف باللام (حقيقة عرفية) في الاستغراق (فتدبر) وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر واذا جوّز حمل التبادر على كونه معنى عرفيا وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال ان المتعارف في الوضع العام للموضوع له الخاص وان كان أن الموضوع له جزئيات حقيقية للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز أن تكون كليات تحتها جزئيات واذا عرفت ذلك فليجز أن يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها الى معلومية الماهية تتنوع الى أقسامه المعروفة وحينئذ تكون تلك الاقسام معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخل كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وان كان تكلفا لكنه أوفق بمذهب أهل العربية وعلماء الاصول انتهى ولعل وجه التكلف أن اللام لم يبق حينئذ موضوعا لتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد أو المعهودية وهذا يخالف الظواهر أقوال أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والاشارة الى الجنس من الموضوع له وهذا ينبو عنه قواعد الاصول وأيضا يشهد التتبع أن الحمل عليهما فيما اذا لم يستقم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة واذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين به بابداء احتمال واحد منهما فالحق أن الاسم في حالة التنكير للجنس أو للفرد المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن هنالك معهود لجميع الافراد استغراقا لتواتر استدلال السلف به والمصلح لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه * وان يصلح العطار ما أفسد الدهر * هذا والعلم الحق عند علام الغيوب (و) قال (القاضي مثله) أي مثل ما قال أبو الحسين (الا أن الصفة عنده كأنه) الظاهر كأنها (مخصص مستقل) فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار الى توجيهه وقال (وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج) والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظيا (بدليل أن الصفة قد تشمل) جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصا بل التخصيص فيه من خارج (كذا في شرح المختصر أقول) ليس الامر كما ظن هو (بل) التخصيص بها (لفظية لان التوصيف تقييد وهو ضد الاطلاق) ومن البين أن التناول حال الاطلاق أكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وحينئذ فتكون الصفة مساوية للموصوف قال (وقلما يكون) التقييد (اعتباريا) فلا

والاجماع والعقل لامدخل لاختيار العباد فى تأسيسها وتأصيلها وانما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر فى استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها والمدارك هى الأدلة السمعية ومرجعها الى الرسول صلى الله عليه وسلم اذ منه يسمع الكتاب أيضا وبه يعرف الاجماع والصادر منه من مدارك الاحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير ونرى أن نؤخر الكلام فى الفعل والسكوت لان الكلام فيهما أوجز * واللفظ اما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذى يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول

يقاس عليه (على أنه منقوض بالشرط) فانه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه مخصصا فالتخصيص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا (فتأمل) وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرازى الاستغراق فى العام غير شرط فيكفى انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقى أكثر من اثنين كذا نقل الحنفية والشافعية نقلوا عنه أن العام ما يشمل غير المحصورين فاذا بقى غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام أن قول هذا الامام ليس الا فى لفظ العام فهو ليس من هذا المقام فى شئ فان الكلام ههنا فى صيغ العموم لا فى لفظ العام فايراد قوله هذا فى صدر المسئلة غير مناسب فتأمل * (ثم المخصص متصل) ان كان غير مستقل (ومنفصل) ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية وأما عندنا فالمخصص هو الثانى فقط (والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع لا تخصيص فيه) اذ لا اخراج فيه بوجه (اعلم أنه اختلف فى اطلاق لفظ الاستثناء عليه) أى على الاستثناء المنقطع (فقيل) لفظ الاستثناء (مجاز) فيه حقيقة فى المتصل (وقيل مشترك) بين المتصل والمنقطع (وقيل هو متواط) موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما (وهو ما دل على مخالفة) للحكم السابق (بالا وأخواتها) سواء كان بحيث لولا الا وأخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل أولا (وقيل لا يسمى) المنقطع استثناء (حقيقة ولا مجازا وهذا) المذهب الأخير (لا يعود الى طائل) فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود الى طائل فانه يرجع الى الاصطلاح لكن الأخير فيه أنه تظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع (ثم لا خلاف) لأحد (فى صحته) أى صحة الاستثناء المنقطع (لغة والشرط) لصحته (المخالفة) للصدر (بوجه ما فيما يتوهم) فيه (الموافقة) فالفائدة فيه دفع هذا التوهم (مثل لكن) فانه الاستدراك أى دفع التوهم من السابق (نحو جاء القوم الا حمارا) فانه يتوهم من مجئ القوم مجئ الحمار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع (وما زاد الا ما نقص) فانه يتوهم من نفى الزيادة وجود النقصان فنفى النقص بالا دفعا لهذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضا لكن اذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شئ الا النقصان واذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (فلا يقال ما جاءنى زيد الا أن الجوهر الفرد حق) * مسئلة * أداة الاستثناء (حقيقة فى المتصل اتفاقا و (مجاز فى المنقطع) فى المختار (وقيل حقيقة) فيهما ثم اختلفوا (فقيل مشترك) لفظى فيهما (وقيل متواط) ولما لم يكن التواطؤ معقولا فى الأداة فانها موضوعة للجزئيات بوضع عام فسر فقال (أى وضعت) لهما (لمعنى فيهما) أى لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مرآة لهما (وضعا واحدا) عاما (لنا أن المتصل أظهر) منه فى الاستعمال (فلا يتبادر من نحو جاء القوم الا) أى قبل ذكر المستثنى (الا ارادة اخراج البعض فلا يكون مشتركا) لفظيا بينهما والا لاحتيج فى معرفة الارادة الى القرينة (ولا) موضوعا (للمشترك) بينهما والا لتبادر هو وفيه نوع مسامحة كما لا يخفى (ومن ثمة) أى من أجل تبادر ارادة الاتصال (لم يحمله علماء الامصار عليه ما أمكن المتصل ولو) كان (بتأويل فحملوا له على ألف الا كرا على قيمته) لا على الانقطاع وان خلا عن التأويل فتدبر * (مسئلة * قد اختلف فى نحو على عشرة الا ثلاثة دفعا للتناقض) المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلاثة عنها (فالجمهور) من الشافعية قالوا (المراد بعشرة انما هو السبعة) مجازا (والا ثلاثة قرينة) عليه صارفة عن حقيقتها الى مجازها اعلم أن مشايخنا حكوا عن الشافعى رضى الله عنه أن الاستثناء يدفع عن بعض المستثنى منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم فى المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا له فى البعض واذا تعارضا تساقطا ويبقى فى الباقى حكم المستثنى منه وهذا ليس بشئ فانه مع كونه باطلا فى نفسه وموجبا للتناقض فى الاخبار يوجب أن لا يكون فى المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف تصريحات الشافعية وقال صدر الشريعة حاصله أن المراد بالصدر الباقى

﴿الفن الاول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع﴾ ويشتمل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام القسم الاول في المجمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمؤول القسم الثالث في الامر والنهي القسم الرابع في العام والخاص فهذا اصدره هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول الفصل الاول في مبدإ اللغات أنه اصطلاح أم توقيف الفصل الثاني في أن اللغة هل تثبت قياسا الفصل الثالث في الاسماء العرفية الفصل الرابع في الاسماء الشرعية الفصل الخامس في اللفظ المفيد وغير المفيد الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة الفصل السابع في المجاز والحقيقة

مجازا والاستثناء قرينة ولعله الى هذا أشار بقوله (كسائر المخصصات) وتحقيقه أن الاستثناء يفيد حكما معارضا الظاهر من حكم الصدر فلأجل هذا يحكم العقل أن المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة فالاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم أبطل هو رحمه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلا فلا يجوز أن يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل وسيجيء ماله وما عليه ان شاء الله تعالى فان قلت قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بانه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بأن يقال اسم العدد لا يحتمل اطلاقه على الأقل فلا يحمل الالف على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه فانه ينبو عنه ظواهر عبارات المشايخ (أقول وهو الصحيح لان تناول اللفظ) المستثنى منه للمستثنى (باق) بعد الاستثناء (كما كان) قبل (فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن أن يتصف باخراج الثلاثة منها) فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فان قلت لا نسلم أن العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة أيضا من أفراد العشرة ألا ترى أن أهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من أفراد الانسان واحتاجوا الى اخراجه بقيد الامكان ولو لم يكن من أفراده لما احتاجوا الى التقييد قال (وما قالوا في تحقيق) القضية (الحقيقية) الحاكمة على الأفراد مطلقا فرضية كانت أو موجودة (ان الانسان الذي ليس بحيوان بل) الذي (ليس بانسان من الافراد الفرضية) للانسان وقيدوا في الأفراد بالامكان لخروجه (فهو مخالف للعرف واللغة) وكلامنا فيما يرضيان به (والمنع مكابرة) بل مخالف للعقل أيضا كما قال بعض المحققين ان الفرد للكلي حقيقة ما يصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل أو بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان أصلا فلا يكون فردا له حقيقة (ولو سلم الاتصاف) أي اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان (فلا يمنع التناول) للثلاثة (أيضا) فيلزم أن يكون مخرجا عنه وغير مخرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك (لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو) كان التقييد (بالنقيض) كما اذا قيد بخروج الثلاثة ونقصانه الى السبعة (كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات) فلا يبطل الذاتي بالتقييد البتة هذا وما قالوا العدد لا يكون جزء العدد لا ينافيه فان المراد أن ثلاثة آحاد جزء للعدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز أن لا يتناول * واعلم أن هذا غير واف فانه لا شك عند أحد في أنه اذا حل مركب ثم نقص عنه جزء يبقى الجزء الآخر ألا ترى أن النبات اذا انحل وبطل نفسه النباتي يبقى الجزء الجسمي قطعا وكذلك في الذهن اذا حلل المعلوم المركب الى جزأين وطرح أحدهما يبقى الآخر فاذا أخذ الذهن عشرة وحللها الى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة يبقى سبعة قطعا ويصدق عليه أن العشرة اذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة أي الذي كان عشرة يبقى منه بعد التنقيص سبعة فيصدق على السبعة أنه عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه أنه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازائه عبارة أطول وأقصر فللمعبر أن يعبر بأيهما شاء وحينئذ اندفع ما قال المصنف فانه ان أراد أن العشرة لا يزيد ولا ينقص أن حقيقتها لا تبقى بعد الزيادة والنقصان بل تصير حقيقة عدد آخر فسلم لكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكم عليه بتنقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلاثة مثلا وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان أراد أن العشرة لا تحتمل هذه التصرفات فباطل قطعا وبهذا ظهر اندفاع ما في

((الفصل الاول في مبدإ اللغات)) وقد ذهب قوم الى أنها اصطلاحية اذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف اذا لم يك
صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق وقال قوم انها توقيفية اذ الاصطلاح لا يتم الا بخطاب ومناداة ودع
الوضع ولا يكون ذلك الا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبيه والبع
الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح والمختار أن النظر في هذا اما أن يقع في الجواز أو في الوقوع أما ا

التحرير أنه حينئذ يلزم اللغو في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طو
امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع أن الدال عليه عبارتان أطول وأقصر والمتكلم مخير بأيهما شاء
كما ان شاء يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وا
فبلفظ عشرة الا ثلاثة ثم انه لو صح هذا المذهب أي القول بان العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعا كيف لا واذا كان ال
بمعنى السبعة فأي معنى لقوله الا ثلاثة فان الا للاخراج قطعا باطباق أهل اللغة فالمستثنى مع الأداة لغو قطعا فان قلت انه قر
على أن المراد بها السبعة ولولاه لما علم قلت هب أنه قرينة لكن القرينة لا تكون مهملة وههنا تصير الأداة مع المستثنى م
والسر فيه أن الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتبا
فيلغو قطعا وحينئذ لا يتوجه ما لو قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فمعنى الا ثلاثة ليس على
وبه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى الى الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون الاستثناء مهملا
لأن غير المستقل لا يفيد معنى من غير أن يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جدا واذا أريد بالعشرة السبعة لا يصح أن يرتبط
ثلاثة فلا يفيد شيأ وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما مخالفا للعام فيدل على أنه مخصوص ثم ان ما يع
الى الامام الشافعي رحمه الله تعالى لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له علي عشرة الا ثلاثة عشرة لا ثلاثة منه أو ليس ما
سبعة الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم أن يكون في ألف الا أربعة وخمسين الألف بمعنى تسع
وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلا بل يحتاج الى تأمل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ
واحفظ فقد بان بطلان هذا القول بأقوم حجة لا يدحضها شبهة أصلا وظهر منه أيضا أن لا تخصيص فيه بل العام المستثنى
باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى أنه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا المجاز ما وعدنا سابقا
المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه وأما الاخراج عن الحكم فلا يصح على رأي أحد أرا
يحقق ذلك وقال (ثم لا اخراج) للمستثنى (عن الحكم على الكل) من المستثنى منه (أيضا) كما أنه لا اخراج عنه (اذ لا
الا على السبعة بالاتفاق) فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه (للزوم التناقض) فانه يلزم حينئذ أن يكون العشرة
ومنفيا (فلا اخراج عن الحكم) المذكور في الصدر (الا تقديرا بمعنى لولاه لدخل) أي لولا الاستثناء لدخل المستث
الحكم (فالاستثناء يمنع الدخول) للمستثنى (في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة أن الحكم) المذكور في ال
(على السبعة فقط فتأمل جدا) وهذا ظاهر لكن طريقه أي هو اما أن يكون العشرة على معناه والسبعة مستفاد
المجموع أو يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول ومختار المصنف هو الثاني (واستدل) على هذا المذهب (بانه لا
بالعشرة كمالها لأنه ما أقر الا بسبعة اتفاقا) ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم الاقرار بها (وأجيب بأن الاقرار) انما
(باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج) فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم أن لا يكون العشرة على معناها فان الاسناد اليه
بعد اخراج الثلاثة فلا تقريب فتأمل (وقال جماعة ومنهم) الشيخ (ابن الحاجب المراد عشرة أفراد لكن أخرج ثلا
عنها (ثم أسند الى الباقي) وهذا يحتمل وجهين الاول أنه أطلق العشرة على كمال معناها وأسند الى جزء معناها المفهوم في ذ
وهو السبعة الثاني أن يقيد باخراج الثلاثة عنها فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلاثة وهو لا يصدق الا على س
فيراد السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغو فان ذكر الب
الآخر يلغو حينئذ وان أريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به (أقول) في ابطاله
لا يكون العموم المصحح للاخراج الا بعد الاسناد) كما اذا وقع النكرة في سياق النفي (نحو ما جاءني الا زيد) واذا كان العموم

العقلي،

العقلى فشامل للمذاهب الثلاثة والكل فى حيز الامكان أما التوقيف فبأن يخلق الاصوات والحروف بحيث يسمعها واحد أو جمع ويخلق لهم العلم بانها قصدت للدلالة على المسميات والقدرة الازلية لا تقصر عن ذلك وأما الاصطلاح فبأن يجمع الله دواعى جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الامور الغائبة التى لا يمكن الانسان أن يصل اليها فيبتدئ واحد ويتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وامكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع ثم يعرف الآخرين بالاشارة والتكرير معها اللفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرّف الاخرس ما فى ضميره

الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج (فتأمل) فان فيه نظرا أما أولا فلأن هذا يرد عليكم أيضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والا لزم التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا وأما ثانيا فلأنّ عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لأجل وقوع النفى عليه عقلا واذا كان بالوضع فالذى يذكر بعد النفى لأن تعلق النفى عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفى واقتضائه العموم عقلا كما ذهب اليه المصنف لا يصح الاخراج ولا التخصيص والا لزم التناقض الا أن يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلى الذى يكون فى النكرات ثم يعم بورود النفى فى الباقى لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة فى الاثبات أيضا هذا والله أعلم ما هو الصواب وهذه الجماعة (قالوا) فى ابطال الرأى الاول (أولا لو لم يكن المراد) بالمستثنى منه (الكل) بل كان المراد منه الباقى (لزم عود الضمير الى النصف فى نحو اشتريت الجارية الا نصفها) لان المذكور سابقا حينئذ هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصفها (فيكون المخرج الربع) وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلف ثم الربع اذا كان مستثنى بقى الربع وهو المراد بالجارية حينئذ فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية (قلنا) لا نسلم أن الضمير يعود الى النصف بل (المرجع اللفظ باعتبار المفهوم) الموضوع له فالجارية مستعملة فى النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوى وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير أن يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع وسيصرح المصنف به أيضا كيف لا وهل هذا الا مثل أن يقال رأيت أسدا مسلحا ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز أن يستعمل الجارية فى معناها كما مر ثم يرجع الضمير اليها فتدبر (و) قالوا (ثانيا اجماع أهل العربية أنه اخراج بعض عن كل) ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن المستثنى منه بطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى (قلنا المراد) لأهل الاجماع من لفظ الاخراج (الاخراج تقديرا) بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه (و) المراد بلفظ الكل (الكلية باعتبار المفهوم) اللغوى (ظاهرا) لا باعتبار المراد وفيه أنه لا بد للتأويل من ضرورة ملجئة لا سيما فى كلام أهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد لبين أحد ومن البعيد عادة أن يهمل هذا الجم الغفير فى موضع الاشتباه العظيم فتدبر (و) قالوا (ثالثا فيه) أى فى كون الباقى مرادا من لفظ المستثنى منه (ابطال نصوصية العدد) اذ صح حينئذ ارادة عدد من عدد وهذا هو الذى مر من صدر الشريعة (أقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم) فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون مرادا كما فى المجاز (وليس العدد نصا الا باعتبار الأول) أى باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه أنه منع لمقدمة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصا باعتبار انفهام المفهوم اللغوى فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص فى المفهوم اللغوى بمعنى أنه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد فى بعض المواضع بل النصوصية ليست الا نصوصية الارادة فافهم ولا تلتفت الى ما يبدئ احتمال كونه نصا فى غير الاستثناء قال فى التحرير مجيبا عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا تكون من اللفظ نفسه بل انما تكون من خارج فلو كان العدد نصا كان نصوصية بخارج وههنا الخارج وهو الاستثناء قائم دال على انه أريد به معنى آخر فيكون نصا فى الباقى بعد الاستثناء ولا يبعد أن يقال معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه عما وضع له الى مرتبة تحتانية أو فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا النحو من التجوز وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على أصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقى تجوّز لم تبق النصوص أى المفسرات مفسرات

بالاشارة واذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعا أما الواقع من هذه الاقسام فلا مطمع فى معرفته يقينا الا ببرهان عقلى أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل فى هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى الا رجم الظن فى أمر لا يرتبط به تعبد عملى ولا ترهق الى اعتقاده حاجة فالخوض فيه اذا فضول لا أصل له فان قيل قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وهذا يدل على أنه كان بوحى وتوقيف فيدل على الوقوع وان لم يدل على استحالة خلافه قلنا وليس ذلك دليلا قاطعا على الوقوع أيضا اذ يتطرق اليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة الى الوضع فوضع بتدبيره وفكره

لاحتمال الاستثناء هنالك فبقى احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التحرير انطباقا تاما فان هذه النصوصية من خارج واذا كان هنالك استثناء يكون نصا فى الباقى والأظهر أن يقال ان المفسر كانه بطل فيه احتمال المجاز لآخر من الخارج يبطل فيه احتمال الاستثناء أيضا من خارج فتأمل فيه (وقال القاضى المجموع) وهو عشرة الا ثلاثة (موضوع بازاء سبعة) يعنى أن المستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقى (كما وضع لشئ اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة من الحنفية) بل محققيهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى (أقول يلزم) عليه (أن يكون وضع له بل لكل عدد أسماء غير متناهية فان مراتب الأعداد لا تقف عند حد) وكل عدد اذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين بقى ذلك العدد وقد قلتم ان المجموع موضوع بازاء الباقى فلزم أن تكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت به على عدد موضوعة بازائه (فتدبر) فان استحالة اللازم فى حيز الخفاء كيف لا وقد وضعت الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعى بازاء معان غير محصورة وأيضا كما أنه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز العكس أيضا فافهم (ورد أيضا بلزوم عود الضمير فى الا نصفها الى جزء الاسم) لأن الجارية الا نصفها بمنزلة معد يكرب حينئذ والجارية جزؤه أعجبنى قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضى ان الجارية الا نصفها صار اسما من قبيل بعلبك فأين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل زاى زيد نعم كان فى الاصل ضميرا راجعا ولم يكن جزء لفظ حينئذ فافهم (و) رد (بلزوم تخصيصه) وافادته الحكم المخالف (كمفهوم اللقب) فانه حينئذ أفاد الحكم على اسم جنس نفى الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وان قال به من لا يعتد به (و) رد (بلزوم التركيب) أى تركيب الاسم (من) كلمات (ثلاثة أقول بل) التركيب (من) كلمات (أربعة فى نحو ثلاثون الا أحد عشر وهو) أى تركيب اسم من ثلاثة حال كونه (فى غير المحكى) نحو تأبط شرا فانه يجوز (و) الحال (الاول غير مضاف) نحو أبى عبد الله فانه جائز اتفاقا (ولا معرب) ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة انما هو اذا لم يكن الاول معربا وههنا كذلك فينبغى أن لا يمتنع وهو خلاف المدعى والأظهر فى العبارة الاول معرب غير مضاف والاولى أن يجعل من التعريب فيكون اشارة الى جواز ذلك فى الاسماء المنقولة الأعجمية (ولا حرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان) هذه الايرادات انما ترد اذا أراد القاضى أنها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان (قول القاضى) المنسوب اليه عند هذه الارادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات (خلاف البديهة للقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها) اعلم أن المصنف قد سلم البديهة ببقاء المفردات على أوضاعها وحينئذ قد بطل القول بأن العشرة مستعملة فى سبعة فتدبر (أول) قوله (بأن مراده أن المجموع حقيقة فى السبعة) وأنه موضوع بالوضع النوعى الذى للمركبات بازاء السبعة (بمعنى أن المفردات مستعملة فى معانيها) الموضوعة لها هى (وتحصل المجموع معنى يصدق على السبعة) وهو عشرة نقص عنها ثلاثة وليس هو الا السبعة (لا يتبادر الى الفهم غيرها) قال المصنف موافقا لما فى التحرير وغيره (وهذا يرجع الى أحد المذهبين) لكن الرجوع الى المذهب الاول غير صحيح فان المذهب الاول محصله أن المستثنى منه مجاز عن الباقى وفى هذا المستثنى منه مستعمل فيما وضع له فأين هذا من ذلك وأما المذهب الثانى فقد عرفت أنه يحتمل احتمالين أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل بقرينة الاستثناء وعلى هذا لا رجوع اليه فان محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا المركب وبناء على هذا ثلث صدر الشريعة وقال المذاهب ثلاثة واختار هو الأخير الذى ذهب اليه القاضى وحينئذ لا يتوجه ما فى التلويح ان الدلالة على الباقى بالوضع النوعى للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام فى كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيما للمذاهب الباقية والعجب منه كيف خفى عليه أنه اذا كان المراد بالمستثنى منه الباقى مجازا بقرينة الاستثناء فأين الوضع النوعى للمركب وانما الدلالة

ونسب ذلك الى تعليم الله تعالى لانه الهادي والملهم ومحرك الداعية كما تنسب جميع أفعالنا الى الله تعالى الثاني أن الاسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فريق من الملائكة فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره الثالث أن الأسماء صيغة عموم فلعله أراد به أسماء السماء والارض وما في الجنة والنار دون الاسامي التي حدثت مسمياتها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات وتخصيص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء وقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وهو على كل شيء قدير اذ يخرج عنه ذاته وصفاته الرابع أنه ربما علمه ثم نسيه

للمستثنى منه فقط لا للمركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مرارا أن المذهب الاول باطل قطعا والمذهب الثالث هو الحق ومحصله أن المستثنى منه على حقيقته وأخرج عنه المستثنى والدال عليه الأداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مرارا وأن المذهب الثاني ان حمل عليه فهو حق والا فهو باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك أيضا أن هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم أن المدلول الوضعي يكون مقطوعا وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قدمنا فتدبر ونقول أيضا ان في ذكر العشرة ثم تقييده بما يفيد اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب اشارة الى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أي الحكم المخالف يستفاد ضمنا الا أنه لا يكون مقصودا أصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كمفهوم اللقب فافهم وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام وان أفضى الى التكرار لما أنه كان قد ارتكز في أذهان الفحول من العلماء أن قول الحنفية في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون الثاني شيء فري حتى سمعت بعض من يشار اليهم بالبنان يقول قولا لا يليق بمن له حسن أدب بالراسخين الكرام أن يتفوه به فمن وصلوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام ﴿مسئلة﴾ ✲ شرط الاستثناء الاتصال) أي اتصاله بأول الكلام (ولو) كان الاتصال (عرفا) بان يعد في العرف متصلا (فلا يضر) الاستثناء (الانقطاع بسعال مثلا) أو غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه يعد تركا واعراضا عرفا (و) روى (عن ابن عباس في خلافه روايات) في رواية يصح التأخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى العمر كله كذا في الحاشية (ولبعده جدا) أو براءة مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلا عن التمذهب به (حمل) ما روى عنه (على ما قال) الامام (أحمد يصح التأخير بالنية قياسا على غيره) من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص وقد يقرر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا أفحش جدا فان قلت فينبغي أن يصح تأخير الشرط بالنية أيضا (أقول لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتأخر الشرط) كما في الاستثناء (فلا اتفاق) فلا الزام (وقيل يصح الفصل) في الاستثناء (في القرآن خاصة) دون غيره لما روى في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غير أولي الضرر أولا ثم نزل بعد المدة وشكاية عبد الله بن أم مكتوم وغيره رضوان الله عليهم ويمكن دفعه بان المراد بالقاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن أداء الواجب ولا يقال عرفا للمفلس انه قعد عن الحج والزكاة فقوله تعالى غير أولي الضرر ليس مخصصا ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز أو قع حالا مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المصنف الظاهر أنه مثل قول العباس الا الاذخر حين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى ونباتها فان قوله متعلق بمحذوف ولا يذهب عليك أنه حينئذ يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا أولي الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا بنسخ وهو لا يصح فانه خبر وأيضا حكم الجهاد لم يكن عاما لاصحاب الضرر الا أن يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريرا له فافهم (وقيل يصح) التأخير (مادام المجلس) وهو قول تاج الأولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحرير (لنا أولا اجماع الادباء) على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر (ولهذا لو قال علي عشرة ثم زاد بعد شهر الا ثلاثة يعد لغوا) عرفا بالاجماع فلا يصح أن يرتبط بما قبله (و) لنا (ثانيا) لو لم يجب الاتصال (لم يجزم بصدق وكذب) في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في

أولم يعلم غيره ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن والغالب أن أكثرها حادثة بعده

((الفصل الثاني في أن الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا)) وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سموا الخمر من العنب خمرا لانه تخمر العقل فيسمى النبيذ خمرا لتحقق ذلك المعنى فيه قياسا عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها وسمى الزاني زانيا لانه مولج فرجه في فرج محرم فيقاس عليه اللائط في اثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى الزانية والزاني وسمى السارق سارقا لانه أخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا حتى يدخل تحت

الواقع حقا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والا فيبقى احتمال الصدق به (وعقد وفسخ) أي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير (روى أن) الامام (أبا حنيفة دفع عتب المنصور الدوانقي ثاني) الخلفاء (العباسية في مخالفة جده) ابن عباس (في هذه المسئلة) فانه يجوز تأخير الاستثناء والامام يمنع (بلزوم) عدم لزوم (عقد البيعة) بيعة الناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على أن مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس وفي التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد بن اسحق صاحب المغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو ممن لا تقبل روايته قطعا كما ذهب البعض اليه من عدم توثيقه فان السعاية الى الظالم كبيرة أي كبيرة لا سيما سعاية مثل هذا الامام في فتوى أمر كان حقا وكان في سبيل الله تعالى (واستدل) على المختار أولا (لو جاز) التأخير (لم يعين تعالى لبر أيوب) على نبينا وآله وأصحابه و (عليه) الصلاة و (السلام) في حلفه على ضرب امرأته حسنة بنت يوسف عليه السلام أو رحمة بنت ابراهيم بن يوسف حين أبطأت في حاجته مائة خشبة بعد الصحة (أخذ الضغث) مفعول لقوله لم يعين يعني لو جاز التأخير لم يتعين البر أخذ الضغث الذي فيه أكثر من مائة خشبة والضرب به (بل كان الاستثناء) أولى لبطلان الحلف به حتى لا يحتاج الى البر فيه (و) استدل ثانيا لو جاز التأخير (لم يقل صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم) من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه) وليفعل غيرها رواه مسلم عن أبي هريرة بل يخير بين الاستثناء والتكفير بل الاول أولى لأنه أسهل ودأبه الشريف اختيار الأسهل للامة (والمراد) في الاستدلال (لم يعينه مطلقا) أي لو جاز التأخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه التكفير مطلقا بل يجوز الاستثناء في صورة بالنية و يعين التكفير في غيرها (فاندفع ما قيل انه لا ينتهض) هذا الدليل (على من جوز) التأخير (بالنية) ثم لا يتوجه هذا الجواب ان أورد على الدليل الاول فان ايجاب أخذ الضغث والضرب به للبر في حادثة معينة لم يحلف فيها النية يجوز أن يكون تعينه لفقدان النية فلا يتم على من جوز التأخير بالنية ولقائل أن يقول هذا منقوض باتصال الاستثناء فانه لو جاز لم يكن التكفير متعينا بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل أن اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلا كان أو مؤخرا ليس يمينا بالفعل على ما يشمل المستثنى فانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا فحينئذ لا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى وأما فيما انعقد اليمين فيتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير فتدبر ولا يخفى متانة هذا الكلام لكن لا يبعد أن يجاب عنه بأنه فرق بين الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهرا بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهرا والا لما أوجب برؤية الخلاف خيرا نقض اليمين والكفارة فانه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هنالك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز أن تسنح له ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث الحلف المنعقد ظاهرا فصح الاستدلال بانه لو جاز التأخير لما تعين للحلف الظاهر النقض والكفارة بل يصح الاستثناء أيضا بل هو أولى لانه أسهل ولو تنزلنا قلنا الحديث مخصوص عما لم يكن الاستثناء متصلا للاجماع على صحته فلا يصح التخصيص عما قيد بالاستثناء مؤخرا لعدم الاجماع هنالك ولو قرر الدليل من بدء الأمر بانه لو صح التأخير في الاستثناء لما علم عين يكون نقضه واجبا مع الكفارة وقت رؤية غير المحلوف عليه خيرا والتالي باطل أما الملازمة فلاحتمال الحاق الاستثناء وأما بطلان التالي فلانه لا يبقى شئ يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السؤال من الاصل لكن يبقى الاشكال بعدم انتهاض الدليل لابطال التأخير بالنية يظهر بالتأمل (أقول فيهما نظر لأن جوازه) أي جواز التأخير (لا يستلزم رجحانه على عدمه) الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحسنا بالنسبة الى التأخير (فتأمل) وهذا اليسر بشئ فان الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب به للبر وكذا أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة

عموم قوله تعالى والسارق والسارقة وهذا غير مرضى عندنا لان العرب ان عرفتنا بتوقيفها أنا وضعنا الاسم للسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقوّل عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا أنها وضعته لكل ما يخامر العقل أو يخمره فكيفما كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما أنهم عرفونا أن كل مصدر فله فاعل فإذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل أن يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانى ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس

ولو كان تأخير الاستثناء جائزا لما كان للايجاب معنى وأما الايجاب فلورود الامر وهو للوجوب فرجحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب البتة وان لزم منه الاستحباب فان قلت لابد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب النقض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخير ترك المعصية كيف وقد روى الشيخان عن أبى موسى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال انى والله ان شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يمينى وأتيت الذى هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والا لجاز أن يحلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على اتيان المعصية ولا يجترئ عليه مسلم وأيضا ورد فيما اذا منع الأشعريين اعطاء المركب ولم يكن اعطاؤهم المركب واجبا قلت هب المراد بالخير المستحب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الحالف على تركه واجب النقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وورد فى الحلال وأيضا ورد ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقض وبقاء الامر فى الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله أعلم أنه لا يليق بحال العبد أن يلتزم ترك المندوب ويضيق عليه ما وسع الله فيه احتراما لاسم مولاه فانه نوع هتك لاسمه جل مجده فأوجب الله نقض هذا اليمين وأوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المجوزون للتأخير (قالوا أولا ألحق صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء) فى ايجاب الوصل عندكم (بقوله) متعلق بألحق (لأغزونّ قريشا بعد سنة فحمل ابن الحاجب) السكوت (على السكوت العارض) بنحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفا (لا يصح) لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا غفلة منه بالرواية فانه ما شعر بهذا القدر من التأخير (قلنا) لا نسلم الالحاق لقوله عليه السلام لأغزونّ قريشا (بل يقدّر ثانيا) مثله فيتعلق به فلا محذور وهذا شائع (و) قالوا (ثانيا سأله) صلى الله عليه وآله (اليهود عن مدة) مكث (أهل الكهف) الذين فروا بدينهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا فى الكهف ولهذا القبوا بأهل الكهف وأصحابه ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى فى كتابه (فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (غدا أجيبكم فتأخر الوحى بضعة عشر يوما) لتركه الاستثناء والبضع من الثلاثة الى التسعة فظن قريش بهذا التأخير ظنا فاسدا لا يليق بحال عاقل أن يظن بهذا (ثم نزل ولا تقولن لشئ) انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله (الآية فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد النزول (ان شاء الله) ولابد من كلام يتعلق به (وما ثمة ما يرتبط به) من الكلام (الا) قوله عليه السلام (غدا أجيبكم) فصح الاستثناء مؤخرا (قلنا) لا نسلم أنه ليس هنالك ما يرتبط به (بل المعنى أمتثل) به (ان شاء الله) تعالى فهو متعلق به (و) قالوا (ثالثا) قد قال ابن عباس بجواز التأخير و(ابن عباس) رضى الله عنه عربى (فصيح) فأين مثله فمن بعده (فقوله متبع) واجب الاتباع (قلنا) فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقى لكن قوله هذا (خلاف الاجماع) وفيه من هو أعلى منه فى الفضل والفصاحة (فمؤوّل) أى فقوله مؤوّل وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث ان المراد ايجاب الحاق كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكر فى صورة النسيان عند العدة يعنى أن يعيد العدة ويلحق به ان شاء الله تعالى كما روى عنه فى تأويل قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وهكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصرى رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب فى شئ وأما عتب المنصور فلسوء الفهم وقلة التدبر فى قوله وان صح حكاية محمد بن اسحق فرواية الساعى عند السلطان الظالم غير مقبولة فتأمل

(مسئلة) الاستثناء المستغرق للمستثنى منه (باطل قيل) باطل (اتفاقا والحق) أن الاتفاق ليس على الاطلاق بل (اذا كان) الاستثناء (بلفظ الصدر) نحو عبيدى أحرار الا عبيدى (أو) اذا كان بلفظ (مساويه) فى المفهوم نحو عبيدى أحرار الا مماليكى (وأما) الاستثناء المستغرق (بغيرهما كعبيدى أحرار الا هؤلاء أو الا سالما وغانما وراشدا و) الحال أنهم (هم

أدهم لسواده وكميتا لحمرته والثوب المتلوّن بذلك اللون بل الآدمي المتلوّن بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الأدهم والكميت للاسود والأحمر بل الفرس أسود وأحمر وكما سموا الزجاج الذي تقر فيه المائعات قارورة أخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر الماء فيه فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس وقد أطنبنا في شرح هذه المسئلة في كتاب أساس القياس فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها توقيف ليس فيها قياس أصلا

الكل) من العبيد (فعند الحنفية لا يمتنع) ثم انه لما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء فيلزم عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال (أقول فلعلهم اكتفوا) ههنا (بالأفراد الممكنة) أي اكتفوا ببقائها تحت العام فلا يبطل بالمرة (وعلى هذا فينبغي أن يجوّزوا التخصيص) الذي هو بالمستقل (الى الاحتمال) أي الى أن يحتمل بقاء فرد ممكن تحته (لا الى الواحد) المتحقق (فقط) والقول بان المراد من الواحد أعم من أن يكون متحققا أو ممكنا مفروضا بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بأن قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لأن الاستثناء كالمستقل في كونهما قرينتين واستعمال العام فيهما على نمط واحد (فتأمل) وتحقيق كلام مشايخنا الكرام أنك قد عرفت مرارا أن الاستثناء موضوع لأن يتقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه فاذا جيء في الاستثناء بجميع أفراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدي عند العقل ممكن الصدق على فرد ولا يأبى عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب أنه يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الفرضية الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف بصفة لا تحقق في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به اذا لم يكن صالحا له نحو عبيدي المعدومون أحرار في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدي الا هؤلاء وعبيدي الغير هؤلاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما يتناوله هذا المخصص فيحكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص بحكمه قرينة عليه لهذا واذا كان مستغرقا لجميع أفراده فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة المجاز أصلا كقولك رأيت أسدا وهو منسلخ ذو قوائم يفترس بمخلبه ويأكل اللحم فهذا لا يصلح قرينة على ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له أدنى تدبر فقد اتضح الفرق بأقوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (والأكثر) من الشافعية والمالكية (على جواز) استثناء (النصف والأكثر) منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان أخص منه في المفهوم (ومنعهما الحنابلة) قيل انما يمنعون الأكثر فقط دون النصف (والقاضي) أبو بكر الباقلاني من الشافعية (وقيل يمنعهما ان كان) المستثنى منه (عددا) وفي البديع قال به القاضي آخرا (لنا) في جواز استثناء الأكثر (في غير العدد أوّلا) قوله تعالى (ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) خطابا لابليس حين قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين (ومن ههنا بيانية لأن الغاوين كلهم متبعوه) بالضرورة الدينية فلا تكون للتبعيض (فاستثنى الغاوين) عن عبادي (وهم) أي الغاوون (أكثر لأن قوله) تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) خطابا مع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأصحابه (دل على أن الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاو) فالاكثر غاوون وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم ان الاولى أن يستدل على أكثرية الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم يقول لبيك ربنا وسعديك فينادي بصوت ان الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يارب وما بعث النار قال من كل ألف أراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي صلى الله عليه وسلم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الأبيض أو كالشعرة البيضاء في جنب الثور الأسود إني لأرجو أن تكونوا ربع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة

((الفصل الثالث في الاسماء العرفية)) اعلم أن الاسماء اللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبارين أحدهما أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الاربع مع أن الوضع لكل مايدب واختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم وكاختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال تعالى خلق الانسان علمه البيان وقال عز وجل فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا الاعتبار الثاني أن يصير الاسم

فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا فنسبة أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى يأجوج ومأجوج نسبة الملح الى الطعام ويأجوج ومأجوج كفرة غاوون وأما الاستدلال بهذه الآية فللمناقشة فيه مجال فانه يجوز أن يكون الناس معهودين هم العرب أو أهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كما لا يخفى ثم الاستدلال انما يتم لو لم يكن المراد الناس والملائكة أجمعين من لفظ عبادى ولو لم تكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع أى ليس لك على عبادى المكرمين القائمين بحقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين أيضا هذا (وقيل لا حاجة) فى الاستدلال (الى اثبات أن من للبيان بل يكفى) فيه (كون المتبعين أكثر) لان الكافرين أكثر بالآية الثانية ففى الدليل استدراك (أقول ربما يمنع حينئذ الكبرى) الواقعة فى دليل اثبات أكثرية المتبعين (القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج) لدفع هذا المنع (الى أن كل من ليس بمؤمن فهو غاو) وكل غاو (فهو متبعه) فهو أى من ليس بمؤمن من متبعيه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من للبيان بل ليس بينه وبينها فرق فى المؤدى (فيرجع الى ذلك) فلا استدراك ولقائل أن يقول كون الكفرة الذين هم أكثر من متبعى الشيطان ضرورى دينى لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلقائل أن يمنع الصغرى فانها ليست أجلى من الكبرى الممنوعة لان كليهما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احداهما واحتيج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى أيضا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلكم جائع الا من أطعمته كما فى صحيح مسلم) وفيه تعريض على من جعله مثلا مشهورا (ومن يطعمه الله أكثر) فالمستثنى أكثر وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى كلكم جائع الا من أطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن أطعمه رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون أقل مع انه ان أريد اطعامه الظاهرى فكون الذين لم يطعمهم جائعين غير ظاهر وان أريد الاطعام بمدده الباطنى بناء على أن كل ما يحصل من الفيوضات الدنيوية والدينية فهو من مدده الباطنى فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغى أن يعلم أن الحديث يحتمل معانى منها كلكم جائع دائما الا من أطعمته ليس بجائع دائما بل مطعم فى وقت من الاوقات وعلى هذا فالظاهر أنه دليل لما اختاره مشايخنا فانه لم يبق أحد موصوف بدوام الجوع الا فى الامكان والفرض ومنها أن كلكم جائع فى وقت الا من أطعمته فانه ليس بجائع فى وقت أصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما أقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها أن كلكم جائع فى نفسه لكن من أطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها أن كلكم جائع للعلوم والمعارف الا من أطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا أيضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام أقل من العامة ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أى كلكم جائع فى كل حال الا حال اطعام من أطعمته وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ أيضا فان أحوال الاطعام أقل من سائر الاحوال (و) لنا (ثالثا) أنه عرف من اللغة التعبير عما فى الضمير طريقان أقصر كالتعبير عنه بلفظ موضوع مفرد بازائه وأطول ومنه الاستثناء وتعيين أحدهما بالصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطريق أطول دون أقصر تحكم فتدبر (و) لنا فى جواز استثناء الاكثر (فى العدد اتفاق الفقهاء) أجمعين (على لزوم واحد فى) له (على عشرة الا تسعة) على المقر (وهو دليل الصحة لغة) وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فتدبر الحنابلة والقاضى (قالوا أولا الأصل عدمه) أى عدم جواز الاستثناء مطلقا الا استثناء الاقل ولا الأكثر ولا المساوى (لانه انكار بعد اقرار) وهو لا يجوز (وخالفناه فى الأقل) للضرورة (لأنه ينسى) الأقل كثيرا (فيستدرك) بخلاف الاكثر أو النصف لانه قلما ينسى فلا ضرورة فبقى على الاصل ومن حكى

شائعا فى غير ما وضع له أولا بل فيما هو مجاز فيه كالغائط المطمئن من الارض والعذرة البناء الذى يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسيا والمجاز معروفا سابقا الى الفهم بعرف الاستعمال وذلك بالوضع الاول فالاسامى اللغوية اما وضعية واما عرفية أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لادواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفيا الأن مبادى اللغات والوضع الاصلى كلها كانت كذلك فيلزم أن يكون جميع الاسامى اللغوية عرفية

«الفصل الرابع فى الاسماء الشرعية» قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية أما

خلاف الحنابلة فى الأكثر فقط نسب هذا الاستدلال الى القاضى قلنا أولا لا نسلم أن الاصل عدمه وليس هو انكارا بعد اقرار بل هو أداء المقصود بطريق أطول ولا حجر على المتكلم فى التعبير والعجب من القاضى مع قوله بأن المركب موضوع بازاء الباقى كيف ادعى أنه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا لو صح ما ذكره لما وقع الاستثناء فى كلامه تعالى لانه برىء عن الضروريات وعن النسيان و(قلنا) ثالثا ما ذكرتموه مظنة (والمظنة لا تعارض المئنة) فان وجود هذا النحو من الاستثناء ثبت بلا ريب فتدبر (و) قالوا (ثانيا عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن مستقبح) وليس الا لأن الباقى وهو ثلث الثمن أقل فلا يجوز (قلنا) ما ذكرتم (منقوض بعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين) فانه مستقبح (والمجموع ثلث العشرة) فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح فى صورة استثناء الأقل أيضا (والحل) أنا لا نسلم أن الاستقباح لبقاء الاقل بل (الاستقباح للطول) من غير فائدة و(لا ينافى) الاستقباح (صحة العبارة) لغة وانما ينافى البلاغة (ولا كلام) لنا (فى البلاغة) بل نقول استثناء الأكثر فيما يخل بالبلاغة مستقبح كاستثناء الاقل وفيما لا يخل لا فتدبر «مسئلة * الحنفية قالوا شرط الاتصال) أى كون الاستثناء متصلا (البعضية) أى كون المستثنى بعضا من المستثنى منه (قصدا) بأن يقصد معنى متناولا له مجازيا كان أو حقيقيا (لا تبعا) من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحنفية فقط لكونه مذكورا فى كتبهم ولذا قالوا فى له علىّ ألف الا كرا من الحنطة معناه الا قيمة الكر ليكون من متناولات الألف (ومن ثمة أبطل) الامام (أبو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة فى التوكيل بها) كما اذا قال وكلتك بالخصومة الا الاقرار (اذ الخصومة لا تنتظمه) قصدا فان الاقرار مسالمة وهى منازعة (وانما يثبت) الاقرار له عنده (من حيث ان الوكالة اقامته مقام نفسه) فما يجوز لنفسه يجوز لوكيله فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية هب أن الوكالة اقامته مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو الا فى الخصومة فيقوم مقامه فيها الا فى الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا يبعد أن يقال ان الوكالة وان كانت فى الخصومة لكنه أقامه مقام نفسه فى جواب المدعى ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب مطلقا لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعى محقا عن ذمته باقرار الوكيل فعلم أنه قائم مقامه فى الجواب مطلقا فيصح اقراره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه (وانما أجازه) أى استثناء الاقرار من الخصومة الامام (محمد لاعتباره الخصومة مجازا فى الجواب) مطلقا فى مجلس القضاء وهو متناول للاقرار قصدا (لان الحقيقة) ههنا (مهجورة شرعا) لانها حرام (لقوله تعالى ولا تنازعوا) والمهجور شرعا كالمهجور عرفا فلا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر فى لفظ الخصومة فان الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصومة فى معناها فالاولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالمحرم باطل فلو أبقى على الحقيقة بطل التوكيل فلا بد من الحمل على مطلق الجواب فى مجلس القضاء ولعلهم أرادوا بهجران الحقيقة الهجران فى التوكيل بها خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن فى عرف المؤمنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من المجامعة الا الى الفعل الحلال فى عرفهم فتدبر (وعلى هذا) أى كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب فى مجلس القضاء (صح استثناء الانكار أيضا عنده) لكونه فردا منه (وبطل عند أبى يوسف للاستغراق) أى لكونه مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا له فى المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب أنه أبطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز بقرينة الاستثناء مع كونه تشديدا فتدبر (ولها فروع) مذكورة (فى الهداية فى كتاب الاقرار) يطول الكلام بذكرها «مسئلة * الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس) أى من النفى اثبات (عند الجمهور) من الشافعية والمالكية والحنابلة

اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما نقلته الشريعة الى أصل الدين كلفظ الايمان والكفر والفسق وأما الشرعية فكالصلاة والصوم والحج والزكاة واستدل القاضي على افساد مذهبهم بمسلكين الاول أن هذه الالفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وبلسان عربي مبين وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو قال أطعموا العلماء وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم وان كان اللفظ المنقول عربيا فكذلك اذا نقل اللفظ عن موضوعه الى غير موضوعه أو جعل عبارة عن بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك ليس من لسان العرب الثاني أن الشارع

(وطائفة من الحنفية) المحققين (ومنهم) الامام (فخر الاسلام) والامام شمس الائمة والقاضي الامام أبو زيد وغيرهم من المحققين (وفي الهداية لو قال ما أنت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد) وانما صار مؤكدا لكونه مقصورا عليه دون غيره (وأكثرهم على أن لا حكم فيه أصلا) لا نفيا ولا اثباتا بل هو مسكوت (وانما هو لبيان أن الحكم) أي حكم الصدر (على ما عداه) من متناولاته (فما نقل الشافعية أن خلافهم في العكس) أي في كونه من النفي اثباتا (فقط) وأما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه (ليس بمطابق) لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين (وتوجيهه) أي توجيه نقلهم (بالبراءة الاصلية) أي الاصل براءة الذمة فينتفي الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه نفيا من الاثبات الا أنه عند الشافعية باللغة وعندهم بالاصل وأما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل (أو) توجيهه (أن الاصل في الممكنات العدم) والاثبات ممكن فيكون عدمه أصلا فثبت في المستثنى المسكوت للاصالة وفقدان دليل الثبوت (كما قيل معارض بالاباحة الاصلية) يعني أن الاصل في الاشياء الاباحة فيبقى المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الأصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة الحكم المخالف بالاصل وعدم الافادة باللغة فتدبر (لنا أولا كما أقول لو لم يكن المدعى) من افادة الاستثناء حكما مخالفا (حق لغا) الاستثناء (المنقطع لان الذكر) اياه (وعدمه حينئذ سواء) اذ لا يفيد الاخراج والسكوت كان قبل ذكره أيضا فان قلت هب أن في المنقطع حكما لكن من أين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال (والفرق) بينهما بافادة أحدهما الحكم دون الآخر (تحكم) فان استعمالهما على نمط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانك قد عرفت أن الأداة مجاز في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لاخراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن ربما يستعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا (و) لنا (ثانيا النقل من أهل العربية أنه كذلك) أي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي (وعليه مبنى) كلام (علماء المعاني ان ما زيد الا قائما يصلح ردا على من زعم أنه ليس بقائم) ولو لم يكن فيه حكم لما صلح ردا والبناء عليه انما يصح لو كان مرادهم أنه لغة ووضعا يصلح جوابا وأما لو أرادوا أنه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والمزايا كما هو وظيفتهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (و) لنا (ثالثا كلمة التوحيد) وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل أهل اللسان كافة ولا تكون كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم مخالف (لانه انما يتم بالنفي) أي نفي الالوهية عن غير الله تعالى (والاثبات) أي اثباته تعالى (وأورد عليهما أولا النقل محمول على الحكم النفسي) يعني أن مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى (لا على النسبة الخارجية) أي ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية وعدم الحكم النفسي انما يكون بعدم تعرض النفس اياه بالحكم (وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهنا) وهو يكون بالسكوت عنه (لا) عدم الحكم (خارجا) حتى يكون مفيدا الحكم المخالف ولما فرغ من الايراد على الاول أشار الى الايراد على الثاني بقوله (وكلمة التوحيد على عرف الشارع) الخاص فيه فلا يلزم من كون استثنائه اثباتا كون سائر الاستثناآت من النفي اثباتا وبالعكس (وأجيب) عن الوارد على الدليل الاول (بانه لا يتأتى) ماذكرتم (فيما هو العمدة في مأخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه) وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمتم انتفاءها في المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لها فيه (فيلزم أن يكون فيه الاتفاق) مع أن الخلاف فيهما على السواء (وفيه ما فيه) فان تعرض النسبة الخارجية وقع تمثيلا والمقصود أن النقل محمول على أن ليس في المستثنى حكم نفسي بما أنه نفسي وغايته ما يلزم منه عدم تعرض النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم هذا وقد يجاب بانه قد تقدم أن الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث

لوفعل ذلك للزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الاسامى فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الا موضوعها ولوورد فيه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بالآحاد احتجوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين وأراد به المؤمنين وهو خلاف اللغة قلنا أراد بالايمان التصديق بالصلاة والقبلة وأراد بالمصلين المصدقين بالصلاة وسمى التصديق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشئ بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها

هى لا من حيث انها قائمة بالنفس فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفائها من حيث هى نفسية بل من حيث هى فلزم من انتفائها فى نفسها ثبوت مخالفها فثبت المدعى ولك أن تقول هذا غير واف فان مقصود المجيب أن الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى فى حكم المسكوت وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية أى عدم تعرضها وهذا لا ينافى الوضع للمعانى من حيث هى فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر والحق فى الجواب أن النقل لا يحتمل هذا التأويل فانهم صرحوا بانه من النفى اثبات لما هو منفى وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض (و) أجيب عن الوارد على الدليل الثانى (بأن عرف الشارع حادث والكلام) فى كلمة التوحيد (قبل حدوثه فى أول الاسلام) حين الخطاب بها مع الكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه (الا أن يقال) فى دفع هذا الجواب (المخاطب حينئذ ما كان دهريا) منكرا لوجود الله تعالى (بل) انما كان (مشركا) كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واذا لم يكن دهريا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والاقرار به لكونهما حاصلين (ثم صار) التوحيد بعد ذلك (عرفا) للشارع (و) أورد عليهما (ثانيا النزاع فى الدلالة لغة) فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة (والنقل) المذكور (محمول على ثبوتهما عرفا) ولا كلام لهم فيه كيف (وقد قالوا به فيلزم سبعة) عندهم (فى مثل ليس على الا سبعة) ولو لم يكن عرفا الاثبات السبعة لما لزمت (ويتم التوحيد) أيضا لانه يفهم عرفا النفى والاثبات (و بهذا اندفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد) كما هو رأيهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب (يكاد يلحق بانكار الضروريات) وجه الدفع أن القدر الضرورى هو الدلالة عليه عرفا وهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فالمنكر ما ليس ضروريا وما هو ضرورى غير منكر (أقول) فى رد الجواب (ثانيا هذا التجويز (مع بعده) فى نفسه (فانه لا دليل على اللغة الا النقل من أهلها) واذ قد حملتم النقل على العرف فليجر فى كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فأهل اللغة انما حكوا الموضوع اللغوى ولا يصح حمله على بيان العرف (يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة) فان الاستثناء يقتضى حكما فى الصدر واذ لا حكم لغة فى الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه (نحو على عشرة الا ثمانية الا سبعة وقد صح) على المذهب الأصح (فتدبر) فان المجيب له أن يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلأن يمنع هذه الصحة أولى هذا على التنزل والاولى أن يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن أن يعتبر المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقييدى أى العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالمثال المذكور اقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصانه تسعة فهو مقر به لانه به التكلم وليس فى المستثنى حكم فتأمل وربما يقال الحنفية المنكرون للحكم فى المستثنى ينكرونه مطلقا عرفا ولغة فالتوجيه باقرار الحكم فى المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فافهم الحنفية الجاعلون للمستثنى فى حكم المسكوت (قالوا أولا نقل) عن أهل العربية (أنه تكلم بالباقى بعد الثنيا) فليس فيه تكلم بالمستثنى لا نفيا ولا اثباتا (أقول) فى الجواب (لا ينافى) هذا النقل (ذلك النقل) وهو أنه من الاثبات نفى ومن النفى اثبات (فان هذا باعتبار المستثنى منه) أى ليس تكلما بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالباقى فقط (وأما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه) بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل وربما يجاب بأن المعنى أنه صريحا تكلم بالباقى وهذا لا ينافى تضمنه حكما مخالفا للصدر فى المستثنى (ومن ههنا) اى من أجل أن هذا حكم المستثنى منه (علم اندفاع ما قيل) فى حواشى

اماطة

اماطة الأذى عن الطريق وتسمية الاماطة ايمانا خلاف الوضع قلنا هذا من أخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبت فهي دلالة الايمان فيجوز بتسميته ايمانا احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت الى اسام وكان استعارتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداع أسام لها قلنا لا نسلم انه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة فان قيل فالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي قلنا عنه جوابان الاول انه ليس الصلاة في الشرع أيضا عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما في اللغة والحج عبارة عن القصد والصوم عبارة عن الامساك

مرزا جان على شرح المختصر (ان القول بالحكمين) المخالفين في المستثنى منه والمستثنى (لا يتأتى مع اختيار أن الاسناد بعد الاخراج) وجه الاندفاع أن هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى (فتدبر) وبه اندفع أيضا ما في التوضيح أن الأليق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف (و) قالوا (ثانيا لو كان) في المستثنى حكم (للزم من لا صلاة الا بطهور صحتها بمجرد الطهور) لافادة الاستثناء مخالف الصدر (وهو باطل اتفاقا) فان الصلاة مع فقدان شروط أخرى من الستر ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من أن الحديث المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم تكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد ذكر في رسالة مفردة أسانيد كثيرة له فافهم (ويجاب أولا كما أقول بأن البطلان) في بعض الصور مع وجود الطهارة (لمعارضة) دليل (قاطع دل على اشتراط أمر آخر) من الاستقبال والستر وغير ذلك (لا يضر) مدعانا (فانه مخصص) لعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب أنه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع (فافهم) وقد يقال لا بد للمخصص من المقارنة ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الأخر من ضروريات الدين وكان متقدما عليه فيصلح مخصصا وانما الا يصلح للتخصيص ما يظهر بعد ورود العام فافهم (و) يجاب (ثانيا كما قال الآمدي انه منقطع فلا اخراج) فيه لشيء من أفراد الصلاة (بل فيه حكم آخر) من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان (ويدفع) هذا الجواب (بأنه مفرغ) لان المعنى لا صلاة حاصلة ملتصقة بشيء الا ملتصقة بطهور (وكل مفرغ متصل) كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين اذ يجوز أن يكون التقدير هكذا الا صلاة موجودة الا صلاة بطهور فالمستثنى منه هو الصلاة فالوجه في الدفع أن يقال أولا ان الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموما لكن قد تكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورة شديدة (و) يجاب (ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة) في اشتراط الطهارة (كأنه لا شرط للصحة غيرها) فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط (ولا يخفى أنه) أي الحمل على المبالغة (خلاف الأصل سيما في الشرع) فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم أصلا (و) يجاب (رابعا كما في المختصر ان قدر) خبر مستثنى منه وقيل (لا صلاة) صلاة (الا صلاة بطهور اطرد) الكل (فان كل صلاة بطهور) ولو مع فقدان سائر الشروط (صلاة حاصلة قطعا) فلا استحالة وان شئت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلاة حاصلة بحال الا مقترنة بالطهارة وهو أوفق بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد الا قائما (وليس) هذا الجواب (بشيء) لانه ان أراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل (لأن الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط) في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط وان أراد الحصول الحسي ففيه ما قال (والحسي غير مراد بدليل الاستثناء) فان الصلاة بدون الطهارة صلاة حسية ولو قيل ان الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلاة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلاة صحيحة لان الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة فيضيع الاستثناء حينئذ (و) يجاب (خامسا كما هو المشهور عن الجمهور أنه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة) ولو موقوفا على شروط أخرى (وذلك اذا تحقق سائر الشروط) المعتبرة في الصحة (و رد) هذا الجواب (بانه يجب) في الاستثناء من النفي (أن يكون اثباتا البتة لا أن يكون مترددا بين النفي والاثبات) وههنا كذلك فان الحصول متردد بين أن يقع اذا تحقق سائر الشروط و بين أن لا يقع اذا لم يتحقق (فتأمل) فان الرد ليس بشيء لان مقصود المجيب أن الاستثناء من النفي اثبات لا أنه اثبات لكل فرد

والزكاة عبارة عن النمو لكن الشرع شرط في اجزاء هذه الامور أمورا أخر تنضم اليها فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود اليه وفي قصد البيت أن ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد عما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع الثاني أنه يمكن أن يقال سميت جميع الافعال صلاة لكونها متبعا بها فعل الامام فان التالي للسابق في الخيل يسمى مصليا لكونه متبعا هذا كلام القاضي رحمه الله والمختار عندنا انه لا سبيل الى انكار تصرف الشرع في هذه الاسامي ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف

عموما وفي كل حين عموما فالمعنى أنه لا صلاة في حال من الاحوال أصلا الا في حال الطهارة في الجملة قطعا وهذا لا تردد فيه أصلا وقد يرد بان المعنى لا صلاة صحيحة الا صلاة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فيعم فيلزم صحة كل صلاة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الأول من التزام التخصيص (و) يجاب (سادسا بأن مثل هذا الكلام متعارف في افادة الاشتراط) أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى (والتوقف) للمستثنى منه عليه (فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى) لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط فالحديث انما يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة وعدمها بعدمها و (أما أنه) أي المستثنى منه (يوجد معه) أي مع المستثنى (في الجملة فلا دلالة للفظ عليه) فلا يدل الحديث على وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (وفيه ما فيه) فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم وقد يوجه بعض الأجوبة بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتأويل ❁ (ثم ههنا فوائد) الفائدة (الأولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدر) للخبرية (إما الموجود) فالمعنى لا اله موجود الا الله (فلم يلزم) منه (عدم امكان اله سوى الله تعالى) ولا يتم التوحيد الكامل (وإما الممكن) فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله (فلم يلزم منه وجوده تعالى) فلم يفد التوحيد أصلا (ويجاب أولا كما نقل عن شارح المختصر بأن كلمة التوحيد) مبني (على عرف الشارع) فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على أن المعنى ليس إله ممكنا وموجودا إلا الله فانه موجود واجب ويعود ما مر أن عرف الشارع حادث فتأمل (و) يجاب (ثانيا) كما هو منقول (عن بعض الحنفية أن وجوده) تعالى (تقرر في بداهة العقول) لان المنكر لم يكن دهريا (والمقصود) منه (نفي الشريك) لان المخاطب مشرك فاذن يختار أن المقدر الامكان وصالح الوجود فيلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى وأما وجوده تعالى فلكونه مسلما لا يحتاج الى التنبيه فتأمل فيه (و) يجاب (ثالثا) كما هو منقول (عن الزمخشري بأن لا حاجة) ههنا (الى الخبر بل أصل التركيب الله اله) وهو المقصود (فدخل) عليه (لا والا للحصر) أي لحصر الالوهية فيه تعالى (فالمسند اليه هو الله والمسند هو اله) وهذا الجواب بابداء شق ثالث بانه لا حاجة الى تقدير الخبر (وهذا) الكلام (مما يتعجب منه) فانهم يعدونه ماهرا بالعربية ذا يد طولى فيها (كيف لا) يتعجب منه (فان الاستثناء يقتضي الحكم) في الصدر (بالضرورة) ولعله بنى كلامه على لغة من ينفي خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى انتفى الاله الموصوف بالألوهية الا الله الموصوف بها وحينئذ لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يرد عليه شئ آخر وهو أنه لا يلزم منه نفي امكان الغير فالاشكال كما كان ولك أن تقول ان لا التي لنفي الجنس تفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده في نفسه بنفسه فيفيد وجود المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر (وما قيل في تصحيحه لو بدل لا والا بانما) وقيل انما الاله الله (لكان كلاما تاما) البتة (من غير تقدير وانما هو النفي وكلمة الا) أي ليس مفادها الا مفاد لا والا فلا والا أيضا لا يحتاج الى الخبر (فأقول مدفوع) هذا القول (بان المراد) من قولهم انما كلا والا (أن حاصله في التخصيص) والقصر (كلا والا فالملازمة) بين تمامية الكلام من لا والا وبين تماميته من انما (ممنوعة) كما لا يخفى (و) يجاب (رابعا كما أقول مما حقق) في الكلام (ان ما يمكن للواجب) بالامكان العام (فهو ضروري فيلزم من الامكان الوجود) أي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا أن نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب (و يلزم من عدمه عدمه) أي من عدم الوجود عدم الامكان فلنا أن نختار تقدير الوجود ونقول لما انتفى وجود اله سواه انتفى امكانه لان الموصوف بالالوهية لا يكون ممكنا مخلوقا البتة بالضرورة ونبه عليه في علم الكلام أيضا وهذا الجواب بالآخرة يؤل الى أن نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الاله سوى الله تعالى ردا لزعم الحمقاء المشركين فتأمل (و) يجاب

في

فى الاسامى من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما فى الدابة فتصرف الشرع فى الحج والصوم والايمان من هذا الجنس اذ للشرع عرف فى الاستعمال كما للعرب والثانى فى اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشئ ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها والأم محرمة والمحرم وطؤها فتصرفه فى الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع فى تمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع اذا نكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من اخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج اليه اذ ما يصوره

(خامساً انه مطلقات الالهيات ضرورية للتعالى عن التغير والتبدل) فان الاله ليس من شأنه أن يوجد تارة و يعدم أخرى (فيكون الايجاب) هنالك (ضروريا كالسلب) فهذه القضايا وان كانت مطلقات صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود والمعنى لا اله موجود بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد (فتدبر) ❁ الفائدة (الثانية الحنفية) المحققون (الذين وافقوا الجمهور) فى أن الاستثناء يفيد الحكم المخالف فى المستثنى (قالوا الحكم الذى بعد الا اشارة لانه) أى الاستثناء (بمنزلة الغاية) فانها لانتهاء حكم الصدر وتفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء (وغاية الوجود عدم وبالعكس) فلزم فيه الحكم المخالف (الا أن الصدر ثابت قصدا وهذا الا) بل تبعا فيكون اشارة (والأوجه) على ما فى التحرير أن هذا ليس على الاطلاق بل (انه اشارة مرة) ان لم يكن مقصودا (نحو على عشرة الا ثلاثة لان المقصود) منه (سبعة) أى الاقرار به وأما نفى ما زاد فيلزم تبعا (و) أنه (عبارة) ومقصود مرة (أخرى ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفى) المفهومين فيها (كلاهما مقصودان) وقد يقال لا قصد الا الى النفى لان المخاطب غير دهرى لكنه مشرك فالمقصود منهما رد زعمه واكتفى فى الاثبات بمجرد الاشارة وهذا احتمال لكنه غير ضار لأصل المقصود اذ لا يزيد على المناقشة فى المثال فتأمل (بل قد يقصد الثانى بالذات (فقط) دون الأول الا تبعا فى الاستثناء المفرغ (نحو ما أنت الا حر فافهم) وتحقيق كلامهم قدس أسرارهم أنك قد عرفت أن الالفاظ فى الاستثناء مستعملة فى معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقييدى يحكم عليه وعرفت أنه يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبر به عن الباقى وفى هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض اشارة الى أن المخرج مخالف للصدر فى الحكم وهذه هى النكتة فى الاطناب واختيار طريق أطول فحينئذ اندفع ما قال صدر الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثانى هو أن يذكر الكل ويحكم على البعض وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال انه لا حكم فيه لغة انما يفهم عرفا مراده هذا يعنى ليس اللفظ موضوعا لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه أن المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذى ذكر هو الأصل فى الاستثناء وقد يعدل عنه فتقصد هذه الاشارة فى خصوص التركيب بالذات فلا اشكال عليهم قدس أسرارهم الا من جهة عدم التدبر فى كلامهم ❁ الفائدة (الثالثة عند الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا) وانه ليس ربا لان العلة عندهم الكيل مع الجنس (خلافا للشافعية) فانه لا يجوز عندهم لعلة الطعم عندهم (وقد قال عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء) هكذا روى أصحاب الأصول والذى فى كتب الحديث لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء عينا بعين يدا بيد فى حديث طويل أخرجه الشافعى الامام وفى البر وأخواته ورد لفظ الكيل صريحا فى الصحيحين وغيرهما (فقال) الامام (فخر الاسلام ومن تابعه مبناه) أى مبنى هذا الخلاف (أن الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو) بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص (فما سواه مطلقا) سواء كان بيع طعام يدخل فى الكيل ويكون متفاضلا أو غير معلوم المساواة أو بيع طعام لا يدخل تحت الكيل (ممنوع) بصدر الكلام لان الاستثناء انما عارض فى المساواة فقط فتبين انه غير داخل فى الحكم فقط (فلا يجوز بيع حفنة) من الطعام (بحفنتين مثلا) لدخوله تحت عموم النص (وعند الحنفية لا حكم فى المستثنى وهو المساواة) لانه بمنزلة المسكوت عندهم (بل) الحكم (فى الباقى) بعد الاستثناء (وهو المفاضلة حقيقة أو شبهة كالمجازفة) فيحرم البيع فيهما فقط (وهما فى الكيلى بالكيل عادة) لان المعتبر المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساويا فى الكيل وكان متفاضلا فى الوزن يجوز كما أن الموزون كالذهب اذا بيع

الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك فى اللغة الا بنوع تصرف فيه وأما ما استدل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن فانه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجه عن كونه عربيا أيضا كما ذكرناه فى القطب الاول من الكتاب وأما قوله انه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضا انما يجب اذا لم يفهم مقصوده من هذه الالفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى فاذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه الله

بجنسه مساويا فى الوزن دون الكيل وفى العكس لا يجوز فيهما (فما لا يدخل تحته غير مذكور) فى الصدر (والأصل الاباحة) فبقى عليه (فيجوز وفيه نظر ظاهر اذ بعد فرض الحكم فى المساواة يحصل المقصود) وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل (أيضا فان النفي والاثبات انما يكونان فى الداخل فى الكيل) لانه مستثنى منه (ويبقى الخارج) عن الكيل (خارجا) عن حكم النص (ولا فرق) على المذهبين (الا أن الحل فى التساوى عند الحكم) فى المستثنى والقول به (بالمنطوق وعند عدمه بالأصل) ثم فى كلامه نظر آخر هو أن الشافعية انما استدلوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فمقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم أم لا فان حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة فى المعيار فبقى على الحرمة سائر الاحوالات التى سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل فى المعيار لفقدان المساواة ونظر ثالث هو أنه لو كان مبنى الخلاف ما ذكر لكان الامام فخر الاسلام وأمثاله قائلين بالحرمة لانهم قائلون بالحكم فى المستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الا على من فسر كلامه على هذا النمط وليس مطابقا لكلامه وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر فى كلامه اذ ليس مقصوده قدس سره ابتناء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضى الله عنه ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم أوضحه فى هذا الحديث الذى من جزئياته وغيره من الأمثلة وليس غرضه أن الخلاف مبنى عليه وانما الغرض التمثيل بأمثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان على ألف درهم الا مائة لفلان على تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست على وبيان ذلك أنه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معنى قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال فى قول النبى صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فبقى صدر الكلام عاما فى القليل والكثير لان الاستثناء عارضه فى المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص فى العام انتهى كلماته الشريفة فانظر بعين الانصاف هل فيه أثر لبناء الخلاف فى الفرع المذكور عليه فى الاستثناء والدليل عليه أنه قال فى جواب الشافعية عن قولهم هذا فى مبحث القياس ان المستثنى منه المقدر الاحوالات الكيلية كما يختاره المصنف بقوله فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب (فالأوجه) على ما فى التحرير مأخوذا من كلام هذا الحبر الامام فخر الاسلام فى مبحث القياس (أن مبناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ) وتقديره (أو جنسه فعند الحنفية) المعتبر (الأول) فقدروا نوع المساواة وهو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقى ما لا يدخل تحت الكيل خارجا عن حكم الحرمة (و) قدر (الشافعية الثاني) أى جنسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل فى الحرمة (والراجح الأول) أى تقدير النوع (لان المتبادر من ما فى الدار الا زيد أنه ليس فيها انسان الا زيد لا حيوان) الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد ان كان فى الدار الا زيد فعبدى حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شئ فعلم أن المستثنى منه ما يكون أقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقراء وتدبر فى الكلام (هذا) والله أعلم بحقيقة الحال ﴿مسئلة﴾ * (الاستثناء بعد جمل متعاطفة) بالواو ونحوه من الفاء وثم كما فى التحرير (يتعلق بالأخيرة) فقط (عندنا كأبى على الفارسى من النحاة) أى كما ذهب هو اليه (و) يتعلق (بالكل) أى كل واحد (عند الشافعية كابن مالك منهم) قال فى شرح المختصر (والنزاع فى الظهور) فعندنا ظاهر فى تعلقه بالأخير وعندهم فى التعلق بكل (لا الامكان) أى لا فى امكان التعلق (فانه ثبت عوده الى الكل) أى كل واحد (و) ثبت عوده (الى ما عدا الاخيرة والى الأخيرة فقط والى ما عدا الأولى فقط) فلا يتأتى من أحد دعوى النصوصية فى واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور * اعلم أن الظهور فى الأخيرة منصوص فى شرح البديع ويظهر من كلام الامام النسفى رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الأخيرة ويحتمل أن يكونوا متوقفين فى الظهور وان ما نسب للشافعية أخذا

(الفصل الخامس فى الكلام المفيد) اعلم أن الامور منقسمة الى مايدل على غيره والى مالايدل فأما مايدل فينقسم الى مايدل بذاته وهو الأدلة العقلية وقد ذكرنا مجامع أقسامها فى مدارك العقول من مقدمة الكتاب والى مايدل بالوضع وهو ينقسم الى صوت وغير صوت كالاشارة والرمز والصوت ينقسم فى دلالته الى مفيد وغير مفيد والمفيد كقولك زيد قائم وزيد خرج راكبا وغير المفيد كقولك زيد لا وعمرو فى فان هذا لايحصل منه معنى وان كان آحاد كلماته موضوعة للدلالة وقد اختلف فى تسمية هذا كلاما فمنهم من قال هو كقولك رجل وزيد بل رود بز فان هذا لايسمى كلاما ومنهم من سماه كلاما لان آحاده

من دليلهم فشهادة على النفى لابد من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية فى صحة النسبة فافهم (وقال القاضى) أبو بكر الباقلانى (و) الامام الهمام حجة الاسلام (الغزالى بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة فى أيهما) فى الاخيرة فقط أو فى الكل (و) قال (المرتضى) من الروافض (بالاشتراك) فيهما (فيتوقف) الى ظهور القرينة قال شارح المختصر (وهذان) القولان الوقف والاشتراك (يوافقان لنا فى الحكم) لانهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف فى غيرها الى أن يقوم دليل (وان خالفا) نا (فى المأخذ) لان مأخذهم فى تعين الأخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان للكل فلها أيضا ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا فى الاشتراك وأما عندنا فالمأخذ الظهور فى الأخيرة و (قال أبو الحسين) المعتزلى (ان ظهر الاضراب عن) الجملة (الأولى بأن يختلفا نوعا) من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية (أو اسما) بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا (أو حكما) بأن يكون حكمهما مختلفا نحو أكرم بنى تميم واستأجر مضر (و) الحال انه (لايكون فى الثانى ضمير الأول) أى لايكون فى الكلام الثانى ضمير يرجع الى الاسم المذكور فى الاول الصالح للاستثناء عنه نحو أكرم بنى تميم واستأجرهم الازيدا (ولا) يكون (اشتراك) بينهما (فى الغرض) المسوق له (فللاخيرة) أى يكون حين ظهور الاضراب للاخيرة (والا) ظهر الاضراب امابان لايختلفا نوعا واسما وحكما أو يختلفا فى أحدها لكن يكون فى الثانى ضمير الأول أو يختلفا ولا ضمير للاول فى الثانى لكن يشتركان فى الغرض المسوق له (فللجميع) أى فيكون للجميع فى الصور الثلاث (ومنه آية القذف) وهى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا (لأن الغرض) من الجمل (وهو الاهانة والانتقام واحد فهو) أى أبو الحسين (يوافق الشافعية اذ الحاصل) لكلامه (تعلقه بالكل الا لمانع) وهو قول الشافعية (الا أنه قصر المانع فيما فصل) بخلاف الشافعية فانهم لم يقصروا فالخلاف ان كان ففى تعيين الموانع وهو أمر آخر (لنا أولا أن حكم الاولى ظاهر) فى الثبوت عموما (ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فقط) فلا يرفع حكم الأولى كما يجوز تعلقه بالكل فيرفع حكم الأولى أيضا واذا كان الرفع مشكوكا (فلا يعارضه) لان الظاهر لايعارضه المشكوك وهذا أحسن مما قالوا حكم الأولى متيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد على ظاهره أن التيقن بحكم الأولى ممنوع اذا احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصارف موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بأن المراد بالتيقن الظهور فتأمل (بخلاف الأخيرة) فان حكمها غير ظاهر (لان الرفع ظاهر فيها اذ الكلام فيما لاصارف عنها) وحينئذ يتعلق بها (واذا لزم فيها اتفاقا) واذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع (فاندفع ما فى المختصر أن الأخيرة أيضا كذلك) أى حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك (لجواز رجوعه الى الأولى بدليل) فلا يرفع الأخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل بظاهره لايدل على عدم التعلق بما عدا الأخيرة بل على التوقف وقد يقرر بأن رفع الأولى مشكوك فلا يرتفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها اما مجازا أو حقيقة وعلى الثانى الاشتراك لان المنفرد لايحتاج الى قرينة فتعين الأول فلزم الظهور فى التعلق بالأخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بأن ظهور حكم الأولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند الخصم كيف وهذا فى قوة أصل المطلوب ولك أن تقرر هكذا ان تعلق المتعلقات بالقريب أصل متأصل عند أهل العربية وقد يعدل عنه أيضا فحكم الأولى ظاهر الثبوت لعدم تعلق المغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيما لاصارف عن الأخيرة فيتعلق به وهو القريب ولا يتعلق بما عداه الا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بما عداها فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (ثانيا الاتصال من شرطه) أى الاستثناء كما مر (وهو فى الأخيرة) فقط لانه متأخر عن الاول بالأخذ فى جملة أخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على

وضعت للافادة * واعلم أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام اسم وفعل وحرف كما في علم النحو وهذا لا يكون مفيدا حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما الى الآخر نحو زيد أخوك والله ربك أو اسم أسند الى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو وأما الاسم والحرف كقولك زيد من وعمرو في فلا يفيد حتى تقول من مضر وفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد اذ لم يتخلله اسم وكذلك قولك من في قد على * واعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيبا مفيدا ينقسم الى مستقل بالافادة من كل وجه والى ما لا يستقل بالافادة الا بقرينة والى ما يستقل بالافادة من وجه دون وجه مثال الاول قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا أنفسكم

عدم التعلق بما عدا الاخيرة فان قلت الاتصال بالعطف موجود قال (والاتصال بالعطف فقط ضعيف) لا يكفي لتعلق الاستثناء (لتحققه مع الصارف) عنه (فيعتبر بدليل) آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال أن العطف في الجمل لا يفيد الا تحققها في الواقع وهذا حاصل ان لم يعطف أيضا وفي صورة عدم العطف لا تعلق لاحدهما بالآخر فكذا في العطف واعترض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يعده متأخرا عن الأول وجوابه ظاهر لان الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات اذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين أو ثلاثة اذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين أو ثلاثة فان اكتفى بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه الى الكل اذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف أنه كلام واحد وان لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وان كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت من غير عذر أو الاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف واعترض أيضا بأن الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بقرينة ولك أن تجيب بأنه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لأمور خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد أخذ في أخرى تركا لها بل اتماما لها في المقامات الخطابية لكن يحتاج الى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط ألا ترى أنه كثيرا ما ينزل وجود الشئ منزلة العدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور أمره حقيقة أو ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذا ههنا فاحفظ فانه من مزال الاقدام ولنا ثالثا لو كان متعلقا بالكل لزم توجه العاملين الى متعلق واحد وهو التنازع ولا شك ان باب غير التنازع أكثر فيحمل عليه الابدال لان الظن تابع للاغلب فتدبر (واستدل) على المختار (أولا لو قال على عشرة الا أربعة الا اثنين لزم ثمانية) فلم يتعلق الاستثناء الا بما يليه وان تعلق بالكل لزم ستة (ويجاب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة) ههنا (قيل) في شرح المختصر (و) لم يتعلق بالكل (للتعذر) المانع اياه (والا) يتعذر بل يصح (كان الاثنان مثبتا) لكونهما مستثنيين عن الاستثناء المفيد للنفي (منفيا) لكونهما أيضا مستثنيين من العشرة المثبتة وثبوت شئ واحد وانتفاؤه محال (أقول) في رده (وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس) الاظهر وليست وحدة الموضوع متحققة ههنا لان الاثنين المثبتين من جملة الأربعة المستثناة والمنفيين من جملة الستة الباقية وان قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققة قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى (فتدبر و) استدل (ثانيا بأن عمله لعدم استقلاله ضروري) فان غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط (وما وجب للضرورة يقدر بقدرها) ولا يتعداها (والأخيرة متعينة) للتعلق لان الكلام فيما لا صارف وبها تندفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها (ويجاب بأنه وضعي) أي وضع للتعلق بالجملة (لا ضروري) حتى لا يتجاوز قدرها وفي التحرير ان أريد أنه وضع للتعلق بالأخيرة فتم مطلوبنا وان أريد انه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لانه منع على المنع ووجه بأنه ممنوع وباطل لانه يستعمل للاخيرة والأصل الحقيقة وفيه أن الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الأولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لتمامقدمات أصل الدليل وربما يقرر بأن المراد بالضرورة عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والأخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها فحينئذ يندفع لكن يرد حينئذ ورود ظاهر اما أشار اليه بقوله (أقول وأيضا الكلام في قدر الضرورة) فانه لم لا يجوز أن تكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وانه عند الخصم موضوع للاخراج عما قبله متعددا كان أو واحدا

وذلك يسمى نصا لظهوره والنص فى السير هو الظهور فيه ومنه منصة العروس للكرسى الذى تظهر عليه والنص ضربان ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كما ذكرناه وضرب هو نص بفحواه ومفهومه نحو قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تظلمون فتيلا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم مافوق التأفيف من الضرب والشتم وماوراء الفتيل والذرة من المقدار الكثير أسبق الى الفهم منه من نفس الذرة والفتيل والتأفيف ومن قال ان هذا معلوم بالقياس فان أراد به أن المسكوت عنه عرف بالمنطوق فهو حق وان أراد به أنه يحتاج فيه الى تأمل أو يتطرق اليه احتمال فهو

فافادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة (فافهم) ولا مخلص عنه الا بأن يقال انه ضرورى التعلق لأنه غير مستقل والأصل فى المعمول أن يلى العامل ان كفى الافادة وههنا الأخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا (ومافى المنهاج من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها) فان مقدمات الدليل جارية فيها مع أنها للكل اتفاقا (ففيه أنه لا اتفاق الا فى الشرط) فى التعلق بالجميع (خاصة كما صرح به الامام) فخر الدين (الرازى) صاحب المحصول (فلا نقض الا به) لا بالصفة وغيرها فانها للاخيرة عندنا (وسيأتى وجه الفرق) بين الشرط والاستثناء فيندفع به النقض فانتظر الشافعية (قالوا أولا العطف يجعل المتعدد كالمفرد) فيجعل الجمل كالواحدة فالمتعلق بالواحد هو المتعلق بالكل (أقول انما يتم لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء) فانه حينئذ صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بواحد لا غير (وهو) أى عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (ممنوع) بل يجوز أن يتعلق أولا بالاخيرة ثم هى مع الاستثناء عطفت على الاولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل (وأجيب فى المشهور بأن ذلك) أى صيرورة المتعددة كالواحد (فى) عطف (المفردات حقيقة) نحو جاء زيد وبكر (أو حكما كالجمل التى لها محل من الاعراب أو وقعت صلة) وأما فى عطف غير المفردات فلا (للقطع بأن نحو ضرب بنو تميم وبكر شجعان ليس فى حكمه) ويظهر من هذا الدليل وجوابه أن الاستثناء من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لانهما كشئ واحد وهذا يناسب مامر من أن قيود أحد المتعاطفين قيود للآخر للتشريك وقدمر الكلام فيه ثم يرد عليه أن الصفة والغاية لا يتقيد به الا المفرد الأخير مع أنه كالاستثناء وسائر القيود فالحق اذا جواب المصنف وهذا تنزلى فافهم (و) قالوا (ثانيا لو قال والله لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا) بيننا وبينكم فلا يحنث بالأكل ولا بالشرب (وأجيب بأنه) أى ان شاء الله تعالى (شرط لا استثناء) فليس مما نحن فيه (فان ألحق به لانه تخصيص مثله) فيكون مثله فى الاحكام (كان قياسا فى اللغة) وقد نهينا عنه وان قالوا وجدنا محاورات المخصصات الغير المستقلة على نمط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليقى بخلاف الاستثناء فانه تنجيز ولا يلزم اتحاد ماوضع لنوعى الحكم التعليق والتنجيزى فى الاحكام ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء فى الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد فى استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الا القياس فتدبر فانه واضح (على أن الشرط مقدم تقديرا) لان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالأول لانه مقارن له تقديرا (بخلاف الاستثناء) فانه مؤخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق قال مطلع الاسرار الالهية تقدم الشرط تقديرا يرشدك الى مذهب أهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه فان للمعادل أن يقول ان كلمة كم وان وقع مفعولا يكون مقدما للصدارة وفيه مافيه (وقد يقال) فى شرح المختصر (الشرط يتقدم على ما يرجع اليه) فقط (فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع) وان كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع اليها (فلا يصلح) ماذكرتم (فارقا) بين الشرط والاستثناء (أقول) فى الجواب (المراد أنه) أى الشرط (لما زال عن مكانه) واستدعى التقدم (لم يتعين الأخيرة بالاتصال) لانه زال هذا اللصوق (فيتقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا مرجح) فانه لو تقدم على البعض دون بعض وبعد زوال المكان نسبته الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فتقدم على الكل فتم الفارق (فافهم) ولا يرد عليه أنه لم لا يجوز أن لا يكون للاخيرة فكانه قبله فقط واذا كان تعلقه بالأخيرة أصلح فلا رجحان من غير مرجح لانه مع كونه منعا على المنع اذ هو فى صدد دفع القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صارف والاتصال فى اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالأخيرة أولى لان نسبته الى الكل على السوية فلا أصلحية أصلا كما قررنا فتدبر (وأيضا

غلط وأما الذى لا يستقل الا بقرينة فكقوله تعالى أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وقوله ثلاثة قروء وكل لفظ مشترك ومبهم وكقوله رأيت أسدا وحمارا وثورا اذا أراد شجاعا وبليدا فانه لا يستقل بالدلالة على مقصوده الا بقرينة وأما الذى يستقل من وجه دون وجه فكقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان الايتاء ويوم الحصاد معلوم ومقدار ما يؤتى غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقدر الجزية مجهول فخرج من هذا أن اللفظ المفيد بالاضافة الى مدلوله اما أن لا يتطرق اليه احتمال فيسمى نصا أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملا ومبهما

انه) أى لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى (فى غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهو الحلف) والكلام فيما لا قرينة فيه وهذا لا يضر المستدل فانه لا يزيد على المناقشة فى المثال اذ المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر (مع أنه نقل عن بعض الأدباء أن الشرط مختص بالجملة التى تليه) فهو والاستثناء سواء (فان تقدم اختص بالأولى وان تأخر فبالثانية) فلا يتم استدلالكم عليهم (و) قالوا (ثالثا الغرض قد يتعلق بالكل) أى قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فاما أن يكرر بعد كل جملة واما أن يؤتى بعد واحد أو يؤتى بعد الجميع (والتكرار مستهجن) فبطل الأول وفى الثانى ترجيح من غير مرجح بقى الثالث (فيلزم الظهور فيه) أى ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل فى الكل (لتعينه) أى التأخر عن الكل (طريقا اليه) أى الى التعلق بالكل وهو المدعى (قلنا الاستهجان) أصلا فى التكرار (الا مع قرينة الاتصال) والتعلق بالكل ولا كلام فيه (على أن التعين) أى تعين التأخير طريقا اليه (ممنوع لجواز نصب قرينة الكل) فهذا طريق آخر (أو) لجواز (التصريح بالا كذا فى الجميع) فهذا طريق آخر (و) قالوا (رابعا صلح) الاستثناء المذكور عقيب الجمل (للجميع فالقصر) على الأخيرة (تحكم قلنا) الاستثناء المذكور (صالح للكل) من الأخيرة والجميع (فالكل تحكم) فما هو جوابكم فهو جوابنا (على أن القرب) من الأخيرة (والتيقن) بكونه لها (مرجح) فلا تحكم (مع أنه لا يستلزم) ما ذكرتم (الظهور) فى الكل ومدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجيح من غير مرجح يوجب أن يكون للقدر المشترك (كالجمع المنكر) الا أن يقال هذا الدليل لابطال رأى التعلق بالأخيرة لا لاثبات مذهبه ولك أن تقول فى الجواب أيضا بأنه ان أريد أنه صالح للكل فى نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم ذلك كيف يسلم ذلك من ادعى الظهور فى الأخيرة والوضع لها وان أريد أنه صالح لها عقلا واستعمالا ولو مع قرينة فسلم لكن لا يفيدكم كما لا يخفى (و) قالوا (خامسا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة فبالكل) أى يتعلق الاستثناء حينئذ بالكل (اتفاقا) والاصل الحقيقة (قلنا انه فى غير محل النزاع لوجوه) من أنها ليست جملا وأن التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة من الخمسة وانه لو تم كان الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل لا فى كل واحد والكلام فيه لا فى الأول كما لا يخفى أتباع الروافض خذلهم الله تعالى (قالوا أولا حسن الاستفهام أيهما المراد) من التعلق بالأخيرة أو الكل (وانه دليل الاشتراك) لأنه لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال (قلنا) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام اما (للجهل بالحقيقة) لكونها نظرية مجهولة فبل اقامة البرهان (أو لرفع الاحتمال) فان الظهور فى أحدهما لا يمنع احتمال خلافه اذ ليس محكما فيه فيحسن الاستفهام لازالة الاحتمال ليصير محكما فيه وهذا الرافضى كيف عمى عن الحق ولم يدر أن حسن الاستفهام لو كان دليل الاشتراك لصار الألفاظ النظرية الحقيقة أو الخفية الدلالة ومظنونها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور (و) قالوا (ثانيا صح) الاستثناء المذكور عقيب الجمل (للجميع وللاخيرة) فقط (والأصل الحقيقة) فيكون حقيقة فيهما (قلنا) هذا جهل بل (الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خير منه) ثم انه ان أراد الصحة للجميع من غير قرينة وللاخيرة كذلك فهذا دعوى من كمال بلوغه درجة الغباوة وكيف ساغ له فى مقابلة من يدعى الظهور فى أحدهما وان أراد الصحة مع قرينة فى أحدهما ففيه مجاز قطعا فاثبات الاشتراك منه حماقة فتدبر (أقول) الاستدلال (منقوض بما عدا الأخيرة فانه صحيح) والأصل الحقيقة (ولعله مجاز بالاتفاق) فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الاصالة كونه حقيقة فى مقابلته قلت هذا يعود على الدليل فانه حقيقة فى أحدهما باجماع من يعتد باجماعهم فلا تثبت الاصالة الاشتراك فى مقابلته فتدبر القاضى وحجة الاسلام وأتباعهما (قالوا الاتصال) بين الجمل بالعطف (يجعلها كالواحدة والانفصال) وانقطاع كل عن صاحبتها حقيقة (يجعلها كالأجانب فيخرج) الاستثناء من الاولى (تارة) على تقدير كونها كالواحد (ولا يخرج) من الاولى تارة (أخرى) على تقدير كونها

أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسمى بالاضافة الى الاحتمال الارجح ظاهرا وبالاضافة الى الاحتمال البعيد مؤولا فاللفظ المفيد اذا اما نص أو ظاهر أو مجمل

﴿الفصل السادس فى طريق فهم المراد من الخطاب﴾ اعلم أن الكلام اما أن يسمعه نبى أوملك من الله تعالى أو يسمعه نبى أو ولى من ملك أو تسمعه الأمة من النبى فان سمعه ملك أونبى من الله تعالى فلا يكون حرفا ولا صوتا ولا لغة موضوعة حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى فى السامع علما ضروريا بثلاثة أمور بالمتكلم

كالأجانب فلها اشتباه (والأشكال) والأشباه (يوجب الاشكال) فيتوقف (قلنا) ايجاب الاشكال الاشكال (ممنوع) وانما يوجب لو كانت متساوية فى القوة وليس كذلك (لما تقدم من الدلائل) الدالة على تقوية أحدهما ﴿فائدة * الاستثناء فى آية القذف) التى مر تلاوتها (مقصور على ما يليه) هو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون (عند الحنفية فلا يقبل شهادة المحدود فى قذف اذا تاب) لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء (خلافا للشافعى رحمه الله) كما هو المشهور (ومالك وأحمد كما) هو (فى التيسير) فيقبل عندهم وانما خالفوا (رده) أى للاستثناء (اليه) أى الى ما يليه (مع) قوله تعالى و (لا تقبلوا) لهم شهادة أبدا فان قلت كان ينبغى على رأيهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل الى الكل قال (ولولا منع الدليل من تعلقه بقوله) تعالى (فاجلدوهم) ثمانين جلدة (من كونه) أى الجلد (حقا للآدمى) وهو لا يسقط بالتوبة (لتعلق) الاستثناء (به) أيضا وسقط الجلد (أقول انما يتم) ماذكر (فارقا لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد) وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حد الأن شرعه للزجر وهو أيضا زاجر بل هو أشد من الضرب عند أصحاب المروءة ثم الجريمة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد السرقة فانها صدرت عن اليد فشرع الحد فيها أو أمر بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا فى قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا لهم وان كان تاما لكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر الى الشرط لان الجزاء لابد له من الشرط فجعل ملحقا بالاول ألا ترى أن جرح الشهادة ايلام كالضرب وألا ترى أنه فوض الى الأئمة فأما قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء لولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها وكانت فى حق الجزاء فى حكم المبتدإ وقال أيضا والشافعى رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة التراخى والرد حد مشارك الجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم انتهى وان تأملت فى هذا الكلام وجدت ماذكره المصنف على وجه أتم وأيقنت بسقوط ما قيل انه لا يصلح الحدية لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل له ومؤلم كما حقق هذا الحبر (فافهم) ويمكن أن يقرر كلام الامام الشافعى رحمه الله تعالى من الاصل بأن الجلد أيضا يسقط بالتوبة لكن التوبة فى حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقذوف لكن على هذا ينبغى أن لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر (وللحنفية أولا ما تقدم) من تعلق الاستثناء بالاخيرة (و) لهم (ثانيا أن ما قبلها) أى ما قبل آية وأولئك هم الفاسقون (فعلية طلبية وهذا) القول (اسمية اخبارية) فلا تعطف على الاولى وهذا الوجه أشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح أصول الامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فيعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المؤول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضا وهذا بناء على أن الذين مبتدأ وأما اذا كان معمولا لفعل مضمر وجب القول بكون الواو للاعتراض بتة فافهم فان قلت لم لا يستثنى من الذين قلت فحينئذ يلزم سقوط الجلد أيضا فتأمل (قيل الممتنع انما هو عطف الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههنا لها) أى للانشائية (محل) من الاعراب لانها خبر عن المبتدا فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يرد لو جعل الذين مبتدأ وأما اذا جعل مفعولا لفعل مضمر والطلب تفسيرا فليس له محل من الاعراب فيمتنع العطف (أقول) لا كلام لنا فى الامتناع انما

حقه يوم حصاده والحق هو العشر واما احالة على دليل العقل كقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن واما قرائن أحوال من اشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لاتدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة الى التابعين بالفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد أو توجب ظنا وكل ماليس له عبارة موضوعة فى اللغة فتتعين فيه القرائن وعند منكرى صيغة العموم والامر يتعين تعريف الامر والاستغراق بالقرائن فان قوله تعالى اقتلوا المشركين

والا يلزم أن لا يوجد بدون شئ من الأسباب ولو متعددا (لكن يلزم حينئذ أن لا يكون للقيد الثانى) وهو قوله ولا يلزم أن يوجد عنده (فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الأول) وكان هذا الاخراج السبب فان قلت لا انحصار لفائدته فى اخراجه بل يجوز أن يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونه قلت سيجىء أن العلل تتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالأول فتدبر فيه (الا أن يقال ذلك لاخراج القدر المشترك بين مجموع الأسباب) فانه لا يوجد المسبب دون القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون القدر المشترك لانحصاره بين الاسباب لا لنوع تعلقه بالمسبب فانه ليس غير السببية (أقول بقى أن الشرط قد يكون شرطا) لشئ (مع سبب) له (دون) سبب (آخر كما أن القبض شرط للملك فى الهبة دون البيع) فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة (فلو قطع النظر عن خصوص السبب) و يؤخذ أنه شرط للملك مثلا (خرج ذلك عن الحد) لانه يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد على شرط أصلا فان نوع الشرطية لم يأب عن وجود المشروط دونه (الا أن يقال) ليس المحدود الشرط العام بل (المحدود شرط الشئ مطلقا) أى من كل وجه مع كل سبب (وهذا) المذكور (شرط من وجه) دون وجه (فتدبر) والحق فى الجواب أن كون القبض شرط الملك ممنوع وانما هو شرط لحصة الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص بشئ اشتراط المطلق به بل هو شرط ايجاب الهبة الملك وقبله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر (فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد) بدلا بأن يكون لمشروط واحد شروط متعددة يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر (والسبب يتعدد) على هذا النمط فان الملك يحدث بأسباب شتى ولم يرد أن الشرط لا يتعدد أصلا حتى يرد عليه أن تعدد الشرط بديهى ولم يقل أحد ان الشرط لا يتعدد (قلت المعتبر فى مفهوم الشرط اصطلاحا عدم الوجود بدونه) فلا يمكن التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل (فعند التعدد) بحسب الظاهر (الشرط القدر المشترك) بين الشروط المتعددة (و) المعتبر (فى مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب) المتعددة بدلا (كذلك) أى مستتبع لوجود المعلول كالجناية على الصوم والظهار مفضيان الى وجوب الكفارة (والسر فيه) أى فى اعتبار القدر المشترك فى الشروط دون الاسباب (ما تقرر) فى العلوم العقلية (أن فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحدا بالعدد) اذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالشخص للواحد بالعموم (اذ العقل ينقبض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله) والأسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز أن تكون قدرا مشتركا والا لكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الأقوى (بخلاف الشرط) فانه لا انقباض عن كون الاقوى تحصيلا متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه محصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه أن امتناع كون تحصيل الفاعل أضعف انما هو فى الفاعل الحقيقى المؤثر دون المؤثر الجعلى فلا يتم هذا السر والأولى الاكتفاء بما سبق (أقول خلاصة ذلك) هى أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلا للمتشخص (منقوض باقتضاء الماهية فردا معينا كالواجب) عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة التشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبة (والعقل) على رأى الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه فى شخصه لاقتضائه التشخص بنفسه (فتأمل) بل نقول اقتضاء الماهية التشخص غير معقول لان نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوى النسبة الى المعلول وغيره وأيضا جاعل الوجود والتشخص واحد بل التشخص نحو الوجود على التحقيق فلو اقتضى الماهية التشخص لاقتضت الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا أبطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة علية الماهية للعقل التعين لا يقبلها النقاد من المهرة والله أعلم بحقيقة الحال (وقيل) فى المنهاج (الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر) عقليا كان أو جعليا فلا يرد أن العلل الشرعية لا تأثير لها حتى يتوقف على الشروط (ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر

وان أكده بقوله كلهم وجميعهم فيحتمل الخصوص عندهم كقوله تعالى تدمر كل شئ بأمر ربها وأوتيت من كل شئ فانه أريد به البعض وسيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى

(الفصل السابع فى الحقيقة والمجاز) اعلم أن اسم الحقيقة مشترك اذ قد يراد به ذات الشئ وحده ويراد به حقيقة الكلام ولكن اذا استعمل فى الالفاظ أريد به ما استعمل فى موضوعه والمجاز ما استعملته العرب فى غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع الاول ما استعير للشئ بسبب المشابهة فى خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد وللبليد حمار فلو سمى الأبخر أسدا لم يجز لان البخر

عليه فيخرج جزء السبب) فلا يرد النقض به وفى المنهاج قيد زائد لم ينقله وهو لا وجوده وحينئذ لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فخرج به الا أن فى الجزء المحمول محل تأمل (قيل) فى شرح الشرح (لكنه يشكل بنفس السبب) فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تأثير المؤثر (ضرورة توقف تأثير الشئ على تحقق ذاته) وما فى بعض شروح المنهاج انه يخرج بالقيد الاخير فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غنى عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر (ويدفع بان المتبادر) من الحد (كونه) أى ما يتوقف عليه التأثير (مغاير المؤثر) فيخرج السبب (ثم أورد على عكسه الحياة فى العلم القديم فانها شرط) لوجود العلم له تعالى واتصافه به (ولا تأثير للمؤثر فيه (اذ المحوج الى المؤثر الحدوث) عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا الا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعرف بهذا التعريف (قيل لو تم هذا) أى المحوج الحدوث (لكانت صفات الواجب) تعالى مجده (وهى زائدة قديمة) لامتناع قيام الحوادث (مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات) الموصوفة بها اذ لا حدوث فلا حاجة (فيلزم اما كونها واجب الوجود) ان كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها (فيتعدد الواجب بالذات) العياذ بالله (أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر) ان كان ممكن الوجود (وحينئذ يلزم انسداد باب اثبات الله تعالى) أى العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر (أقول أولا وجود الصفة هو وجودها لموصوفها على ما صرح به ابن سينا) فوجود صفاته له تعالى قائم بذاته تعالى لا بأنفسها (فلا يلزم وجوب وجود موجودات) متعددة (مستقلة وانما المحال ذلك) ظاهر هذا الكلام يقتضى جواز واجبين غير مستقل الى الذات ولا يجترئ على التفوه به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة البتة واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجود متساوى النسبة اليه والى العدم من غير مرجح بقى كونها واجبة والوجوب ينافى الحاجة فى الوجود فتكون مستغنية عن الذات فتكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض أيضا من بطلان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بان الصفات وجودها ليس وجودها فى أنفسها بل لموصوفاتها وهى واجبة بالقياس الى الذات وكل ما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء والمحال هو الثانى وهو ملزوم الاستقلال وعبر بوجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيرا عن الشئ بلازمه فهذا اما معارضة أو نقض اجمالى ولا ينقطع بهما مادة الشبهة ولذا أردف بالثانى المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه (و) أقول (ثانيا) انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقتضى و (انما يلزم الانسداد) لباب العلم بالصانع بالآيات (لو كانت مستغنية عن المقتضى) مطلقا (والمؤثر عندهم أخص منه) فان المفيد للوجود يقال له المقتضى فان كان مفيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة فى وجوداتها الى الذات الموصوفة بها لكن الذات جاعلة اياها بالايجاب لا بالاختيار والا لزم التسلسل وكيف يجوز أن الاختيار صدر بالاختيار أو العلم صدر به بعد العلم واذا كانت مجعولة بالايجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حقق الامام فخر الدين الرازى رحمه الله فى بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج هو الحدوث لا الامكان أن المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان (فافهم) وحينئذ سقط قول النصير الطوسى انهم بين أن يجعلوها واجبة وبين أن يجعلوها محدثة لأن لهم أن يجعلوها ممكنة مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق أمثال هذه المباحث فى العلوم العقلية (ثم هو) أى الشرط المذكور (عقلى) يحكم بشرطيته العقل (كالجوهر للعرض) فان العرض لا يوجد بدون الجوهر (وشرعى) يحكم بشرطيته الشرع (كالطهارة للصلاة) فانها لا توجد دونها (وأما) الشرط (لغة فهو العلامة ومنه أشراط الساعة) أى علاماتها فيه اشارة الى أن الشرط اللغوى لا يصلح

ليس مشهورا فى حق الاسد الثانى الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ فان الكاف وضعت للافادة فاذا استعملت على وجه لا يفيد
كان على خلاف الوضع الثالث النقصان الذى لا يبطل التفهيم كقوله عز وجل واسئل القرية والمعنى واسئل أهل
القرية وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجوّز وقد يعرف المجاز باحدى علامات أربع الاولى أن الحقيقة جارية
على العموم فى نظائره اذ قولنا عالم لما عنى به ذو علم صدق على كل ذى علم وقوله واسئل القرية يصح فى بعض الجمادات لارادة
صاحب القرية ولا يقال سل البساط والكوز وان كان قد يقال سل الطلل والربع لقربه من المجاز المستعمل الثانية أن

قسما منه كما زعم ابن الحاجب والى أن الشرط اللغوى العلامة لا مدخول ان وأخواتها كما زعمه أيضا (وأما تسمية النحاة
مدخول ان) وأخواتها (شرطا فلصيرورته علامة على الجزاء) هذا وجه التسمية (اذ كثيرا ما يستعمل) ان (فيما لا يتوقف
المسبب بعده على غيره) فهو علة موجبة (فيستلزم وجوده لوجوده) أى وجود مدخول ان وجود المسبب فهو علامة على
الجزاء (لا نفيه لنفيه) أى لا يستلزم نفى مدخول ان نفى المسبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون المسبب أعم منه
و يكون لازما له ولسبب آخر ولا يلزم توارد السببين على أثر واحد بالشخص لأنه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان
مساويا له يلزم من نفيه نفيه (ولهذا ينتج فى الاستثنائى) أى المتصل (وضع المقدّم) منه (لوضع التالى) منه (لا نفيه لنفيه)
أى لا ينتج نفى المقدم لنفى التالى (وهو) أى الشرط (قد يتحد وقد يتعدد جمعا) بأن يكون الشرط المجموع من حيث المجموع
(أو) يتعدد (بدلا) بأن يكون الشرط واحدا لا بعينه من أمور متعددة (فهذه ثلاثة) من الأقسام (وكذا الجزاء) قد يتحد
وقد يتعدد جمعا وقد يتعدد بدلا (فالمجموع تسعة) حاصلة من ضرب الثلاثة فى الثلاثة ﴿فرع * قال ان دخلتما فأنتما طالقان)
مخاطبا الاثنين من زوجاته (فدخلت احداهما) دون الاخرى (قيل تطلق هى لان الشرط متحد) وهو دخول واحدة واحدة (والجزاء
كذلك) هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم أشار الى العلة بقوله (وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف) وهذا
أوفق بمذهبنا من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد (وقيل لا تطلق واحدة منهما لان الشرط دخولهما
جميعا) ولم يوجد فلا يترتب الجزاء (وقيل) ليس هذا ولا ذاك (بل تطلقان) معا (لان الشرط) لطلاق كل (دخولهما بدلا) وقد
وجد فيترتب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء معا (قيل) فى حواشى مرزاجان على شرح المختصر (فيه تحكم
لعدم الاختلاف فى اللفظ بين الشرط والجزاء) فالحكم بالبدلية فى الشرط دون الجزاء تحكم بحت (أقول المقصود من اليمين
المنع) من الدخول (ولا شك أن أخذ الشرط بدلا أبلغ فيه فهو المرجح) لأخذ الشرط بدلا دون الجزاء (فتدبر) وفيه أن المرجح
انما يعمل اذا كان الاحتمالان على السوية وههنا تعلق طلاق كل بالدخول متعارف فى مثل هذا التركيب فتدبر ﴿مسألة *
الشرط كالاستثناء) فى الاحكام (الا فى تعقبه الجمل فانه) ليس كالاستثناء بل (للجميع لانه مقدم تقديرا) فيقدم على الكل
(اذ حقه الصدارة) للكلام (كالاستفهام والتمنى) وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام يوهم أن الشرط أيضا يوجب حكما مخالفا فيما
أخرجه كالاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة فى الاحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافيا لقول نحاة
البصرة أراد أن يبطله فقال (أما قول البصريين فى مثل أكرمك ان دخلت ما تقدم خبر) أى جملة خبرية مستقلة وليس
جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان أشمل (والجزاء محذوف) لدلالته عليه (وانما لم يجزم) مع كونه فعلا مضارعا وهو يجزم شرطا
وجزاء (ففيه أنه لا يدل) هذا الكلام (الا على اكرام مقيد) معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا (ولذلك
لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول) ولو كان حكما مطلقا لكذب (والتقييد) أى تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول
(مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية) فليس ما تقدم اخبارا باكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول
المضمر على شريطة التفسير نحو زيدا ضربته (هذا) وأما قولهم لا يجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فعلله لأجل أن التقديم
يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر (قيل) فى حواشى مرزاجان على شرح المختصر (نظيره ما قالوا) أى البصريون (ان فى زيد قام
ضميرا هو الفاعل) وما تقدم مبتدأ (والوجدان يكذبه فان المفهوم) منه (فى التقديم والتأخير) أى تقديم الظاهر وتأخيره
(واحد) وهو نسبة القيام الى زيد (ولهذا لم يفرق العربى القح الذى لم يسمع قواعد النحو بينهما) أى بين التقديم والتأخير (فى
المعنى فالحق مع علماء الكوفة حيث جوّزوا تقديم الفاعل) على ما نقل صاحب المحاكمات وسمعت عن مطلع الأسرار الالهية

يعرف بامتناع الاشتقاق عليه اذ الامر اذا استعمل فى حقيقته اشتق منه اسم الآمر واذا استعمل فى الشأن مجازا لم يشتق منه آمر والشأن هو المراد بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد و بقوله تعالى اذا جاء أمرنا الثالثة أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيعلم أنه مجاز فى أحدهما اذ الامر الحقيقى يجمع على أوامر واذا أريد به الشأن يجمع على أمور الرابعة أن الحقيق اذا كان له تعلق بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له به لم يكن له متعلق كالقدرة اذا أريد بها الصفة كان لها مقدور وان أريد بها المقدور كالنبات الحسن العجيب اذ يقال انظر الى قدرة الله تعالى أى الى عجائب مقدوراته لم يكن له متعلق اذ النبات لا مقدور له

أبى قدس سره مرارا أن هذا النقل غير مطابق لكتب النحو اذ علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم أصلا وفى صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقا ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه فى التقديم افرادا وتثنية و جمعا لكونه حاملا للضمير لا فى صورة التأخير بل أوجبوا فيه افراد الفعل أبدا فتدبر (أقول اتفق علماء البلاغة على الفرق) فى صورتى التقديم والتأخير (بحسب المعانى الثانوية) وهى الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهومة من الكلام ككونه ردا للانكار وغيره وههنا يفهم منه فى التقديم حكما مؤكدا لا فى التأخير (فالتكذيب) أى تكذيب الوجدان الفرق (لعله لعدم السليقة) لفهم دقائق الكلام (وأما عدم فرق العربى القح فان كان عاميا) غير بليغ (فلا يعبأ به) ان سلم عدم فرقه (كيف وهو لا يفرق بين ما أنا قلت وما قلت أنا) مع أن الأول يدل على نفى القول عن المتكلم مع ثبوته لأحد غيره بخلاف الثانى فانه يدل على النفى عنه مع السكوت عن غيره (الى غير ذلك) من الكلام فكما لا يعبأ بعدم الفرق بين هذين الكلامين فكذا لا يعبأ بعدم الفرق فيما نحن فيه (وان كان) العربى القح (بليغا فلا نسلم أنه لا يفرق) بل يفهم فى التقديم النسبة مرتين بخلاف التأخير (كيف) لا يفرق (ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء) هذا كلام متين ثم أراد أن يبين النكتة فقال (والسر فى الفرق أن الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق بشئ لم يذكر بعد) لكونه مشتملا على النسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين (فان ذكر) الشئ (بعده فذاك) هو المنسوب اليه (والا) يذكر (فيعتبر تعلقه بما تقدم) سوى الربط الذى يقتضى المقدم أن يرتبط ما ذكر بعده به (فيلاحظ الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوى) وربما يناقش فيه بأن كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد معنى هو المنوى لكن الأمر سهل عند من خدم العلوم الأدبية فتثبت (ومن ههنا) أى من أجل الفرق الذى بين التقدم والتأخر (صح قام الزيدان) لكونه مسندا الى المؤخر فأفرد الفعل (دون الزيدان قام) لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت التطابق (فالحق ههنا) أى فى نحو زيد قام (مع علماء البصرة) من كون الفعل مسندا الى الضمير وانفهام الربط مرتين (هذا) فاحفظه فانه حقيق بالحفظ (الثالث) من المخصصات المتصلة (الغاية ولفظها الى وحتى) وقد مر فى حروف المعانى (نحو أكرم بنى تميم الى أن يدخلوا وهى كالشرط اتحادا وتعددا) فقد تكون واحدا أو متعددا اجتماعا أو بدلا (و) هى (كالاستثناء فى العود الى الجميع أو الى الأخيرة) اذا عقبت بعد جمل متعاطفة (والمذاهب) ههنا هى (المذاهب) المذكورة ثمة (والمختار) ههنا (المختار) ثمة فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضى يتوقفان والرافضى مشترك فهما وأبو الحسين ان ظهر الاضراب فالاخيرة والا فالكل (فى التحرير لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شئ منهما بعض المسمى) من أفراد العام (فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير) وهى تقدير فقدان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متأتيا على مذهبنا أيضا لكن لما كان دعوى الشافعية أنهما مخصصان تنزل الى رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير (أقول) فى جوابه (قد يخرج) الشرط أو الغاية (بعض المسمى) عن الحكم (دائما) لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بهما (نحو أكرم العرب ان كان هاشميا) فأخرج الشرط غير الهاشمى (وأكرم المسلمين الى القرن الثالث) فأخرج من سلمى هذا الزمان (وفيه ما فيه) لان هذا التخصيص اتفاقى والكلام كان فى الوضعى المطرد واليه أشار فى التحرير أيضا فانه قال فى أثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان أى قد يتفق مع قصر التقديرات تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فان قلت القوم العادون

* واعلم أن كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز بل ضربان من الاسماء لا يدخلهما المجاز الاول اسماء الاعلام نحو زيد وعمرو لانها أسام وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق فى الصفات نعم الموضوع للصفات قد يجعل علما فيكون مجازا كالاسود بن الحرث اذ لا يراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز أما اذا قال قرأت المزنى وسيبويه وهو يريد كتابيهما فليس ذلك الا كقوله تعالى واسئل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب المزنى فيكون فى الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور للمجاز الثانى الاسماء التى لا أعم منها ولا أبعد كالمعلوم والمجهول والمدلول والمذكور

اياها من المخصصات لم يريدوا التخصيص بها دائما بل فى بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعها للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقا لم ينحصر فى هذه الخمسة بل قد يوجد فى غيرها من المتصلات الغير المستقلة نحو كلمة بل ولا العاطفة والظرف فتدبر ۞ (الرابع) من المخصصات المتصلة (الصفة نحو أكرم الرجال العلماء) فيخرج الجهال (قيل تخصيصها ليس لفظيا) فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (وقد مر ما عليه) فى مسئلة العام المخصوص حقيقة أم مجاز (و) الوصف (فى تعقبه المتعددة) المعطوفة بعضها على بعض (كتميم وقريش الطوال كالاستثناء) فى تعقبه الجمل المتعاطفة مذهبا ومختارا * (واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف) فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض (وأما النافون) للمفهوم (فلا يقولون) بتخصيصها (كذا فى التحرير أقول) ليس كذلك بل (الظاهر أن التخصيص بمعنى القصر اتفاق) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (وانما الاختلاف فى اثبات النقيض) للحكم فى البعض المخرج فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا (فتأمل) والحق ما قال صاحب التحرير فان العام فى هذه الصور مستعمل فى معناه ولم يقصر على البعض أصلا عند الحنفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام ويفيد الحكم التعليق فى جميع الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان فى البعض ففى البعض والا ففى الكل وان لم يتحقق أصلا لم يتحقق أصلا وأداة الغاية يفيد انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهى بالغاية لا ان العام مستعمل فيه والصفة يتقيد به الجنس أولا ثم يعتبر عمومه فى أفراد المقيد بوضع الواضع كذلك كما فى الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد أفادت هذه القيود نفى الحكم عن بعض أفراد العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقرينة هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كما فى المخصص المستقل وأما عندنا فليس الأمر كذلك لانه لو كان المراد من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء أو أكرم الرجال العلماء العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التأكيد بخلافهم فان معناها عندهم الحكم المخالف فى المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه أما أولا فلانه لو كان المراد بالعام الافراد التى يوجد فيها الشرط أو الصفة أو المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان يكذبه وأما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح للتعلق الا بطريق التأكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفى الحكم فلا يثبت المفهوم لفقد ما شرطوا لثبوته فافهم واستقم ثم انك قد دريت ان فى الاستثناء أيضا العام باق على معناه واذا قيد بالاخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقى بالوضع النوعى الذى للمركبات فهو أيضا ليس تخصيصا وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختار فيه ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الباقى والاستثناء قرينة فقد ظهر أن ما عده الشافعية من المتصلات مخصصا ليس فيه قصر أصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من أنه لا تخصيص الا بالمستقل لأنه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه أقدام الافهام حتى ان بعض المتأخرين منا وتبعه المصنف اختاروا مذهبهم وظنوا أن قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة تترتب عليه بل ظنوه شيأ فريا ۞ (الخامس) من المخصصات المتصلة (بدل البعض نحو أكرم بنى تميم العلماء منهم ولم يذكره الأكثرون) من أهل الأصول (قيل) انما لم يذكروه (لان المبدل منه فى نية الطرح) لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا يعم ولا يخص (وفيه نظر لان الذى عليه المحققون كالزمخشرى ومثله) فى تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة (أن المبدل منه فى غير بدل الغلط ليس فى حكم المهدر) مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه (بل هو) جىء به (للتمهيد والتوطئة) لذكر البدل (ليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون فى الافراد) لان النسبة متكررة (هذا) واعلم أن مشايخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل فى معناه كيف

اذلاشئ الاوهوحقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شئ * هذا تمام المقدمة ولنشتغل بالمقاصد وهى كيفية اقتباس الاحكام من الصيغ والالفاظ المنطوق بها وهى أربعة أقسام ﴿القسم الاول من الفن الاول من مقاصد القطب الثالث فى المجمل والمبين﴾ اعلم أن اللفظ اما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مبينا ونصا واما أن يتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجملا واما أن يظهر فى أحدهما ولا يظهر فى الثانى فيسمى ظاهرا والمجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذى لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل ﴿مسئلة﴾ قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت

لو أريد به البعض الذى هو البدل صار بدل الكل لان المعتبر فيه عينية لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البدل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر * ولما فرغ عن المتصلات أراد أن يذكر المستقلات فى مسائل لكونها غير مضبوطة فقال ﴿مسئلة * العرف العملى﴾ أى تعامل الناس ببعض أفراد العام (مخصص) للعام بتلك الأفراد (عندنا خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم أكل البر انصرف) الطعام (اليه) عندنا خلافا لهم (وأما التخصيص (بالعرف القولى) بان جرى العرف بهجران الاستغراق للكل بل كلما أطلقوا فى العرف أرادوا بعض الافراد (فباتفاق) بيننا وبينهم مخصص (كالدراهم) تطلق (على النقد الغالب) فى العقود (لنا الاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه فى) قوله (اشتر لحما وقصر الامر عليه) حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلا (اذا كانت العادة أكله وما ذلك الا التبادر الخصوص وهو متحقق فى العملى كالقولى) فيخصص هو مثل تخصيصه (والفرق بين المطلق المقيد والعام المخصص كما فى شرح المختصر) بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملى ولا يجوز تخصيص العام لانه فى تقييد المطلق يبقى المطلق وفى تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشتراكهما من القبيل الاول دون الثانى فلا يصح الاستدلال به فانه فى غير محل النزاع (لغو) غير مسموع (اذ المناط) فى تقييد المطلق بهذا (التبادر) الى التقييد للتعامل وهو موجود فى تخصيص العام (قيل هذا) أى قياس العام على المطلق (قياس فى اللغة) فلا يقبل (أقول) فى دفعه ليس قياسا فى اللغة (بل استقراء) فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا (كرفع الفاعل) ثبت باستقراء الفواعل الأخرى فى الرفع (فتأمل) فانه الحق الشافعية (قالوا الصيغة) المستعملة مع العرف العملى (عامة) لغة (ولا مخصص) فيبقى على عمومه (قلنا) المقدمة الثانية (ممنوعة فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم على) النقد (الغالب) فالباعث فى العرف القولى الذى هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة (فانه لا باعث للخصوص) فيه (الا أن استعماله أغلب) فالقول بتخصيص القولى وصيرورته قرينة دون العملى تحكم صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للمدعى وهو اشتراك القولى والعملى فى المناط وبما قررنا اندفع أن غلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند فتدبر ﴿مسئلة﴾ هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب) أم لا (جوزه كثيرون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدما أو مؤخرا وهو المختار عند الشافعية (ومنهم) القاضى الامام (أبو زيد وجمع منا) هذا شئ عجاب فان القاضى الامام صرح فى الاسرار بأن التخصيص لا يكون متراخيا وما يظن فيه التراخى فليس بيانا بل رفع الحكم الثابت عن بعض الافراد (ومنعه بعض مطلقا) متراخيا أحدهما عن الآخر أو موصولا كل منهما بصاحبه (وفصل الحنفية العراقية والقاضى) أبو بكر (وامام الحرمين) كلاهما من الشافعية وهو المختار (بان الخاص مخصص ان كان متأخرا وموصولا) بالعام (والا) يكن موصولا (فالعام ناسخ) له ان كان متأخرا غير مقارن الا أن تدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخص العام حينئذ كما خص قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ فأن لله خمسه بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر (أو منسوخ بقدره) ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن (ويبقى) هذا العام المنسوخ البعض (قطعيا فى الباقى) لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متأخرا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا (وان جهل التاريخ) بين العام والخاص (تساقطا) اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر (فيتوقف بقدره الى دليل) آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم فى العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل فى الباب (ويؤخر

عليكم الميتة ليس بمجمل وقال قوم من القدرية هو مجمل لان الأعيان لا تتصف بالتحريم وانما يحرم فعل ما يتعلق بالعين وليس يدرى ماذلك الفعل فيحرم من الميتة مسها أو أكلها أو النظر اليها أو بيعها أو الانتفاع بها فهو مجمل والأم يحرم منها النظر أو المضاجعة أو الوطء فلا يدرى أيه ولا بد من تقدير فعل وتلك الافعال كثيرة وليس بعضها أولى من بعض وهذا فاسد اذ عرف الاستعمال كالوضع ولذلك قسمنا الاسماء الى عرفية ووضعية وقدمنا بيانها ومن أنس بتعارف أهل اللغة واطلع على عرفهم علم أنهم لا يستريبون فى أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب أنه يريد الأكل دون النظر والمس واذا قال حرمت

المحرّم احتياطا) فانه لا شناعة فى ترك المباح انما الشناعة فى فعل الحرام ثم ان ماذكره هو الذى يساعد عليه الدليل وينطبق عليه الفروع الفقهية فانه عارض النهى عن الصلاة فى الاوقات المكروهة قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الفجر ومن أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر رواه الشيخان ولم يخصصوا العموم به بل أسقطوهما وعملوا بالقياس فرجح فى الفجر حديث النهى وفى العصر الحديث الثانى وأيضا عارض حديث النهى المذكور حديث اباحة الصلاة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة فما خصصوا العموم به بل عملوا بالمحرّم الى غير ذلك لكن ماذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة وتخصيص العام وأيضا ذكر فى مبحث التعارض من أصول الامام فخر الاسلام أن فى صورة التعارض يجمع بحمل العام على الخاص وسيصرح به المصنف أيضا الا أن يقال الاصل أن لا يعمل بهما لكن الأمر فى نفسه أن حكم أحدهما ثابت فلأجل الفتوى يحمل العام على الخاص وهو أهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا تتعطل الحادثة فتأمل فيه قال (المجوّزون أولا) لو لم يكن الخاص مخصصا للعام الكتابى مطلقا لما وقع وقد (وقع كثيرا منه قوله تعالى وأولات الاحمال) أجلهن أن يضعن حملهن (مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم) ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فأخرج الحامل المتوفى عنها الزوج وليس بينهما مقارنة (ومنه) قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات) فأخرج الكتابية عن المشركات (فان الكتابية مشركة للتثليث) كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة نزلت فى النصارى (وغيره) من اتخاذ أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم (قلنا) ان القول بالتخصيص باطل بل الكريمة (الأولى) وهى قوله تعالى وأولات الاحمال الخ (متأخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد التى فى سورة البقرة) كذا ذكره الامام محمد فى الأصل كذا فى التيسير وروى عبد الرزاق وابن أبى شيبة وأبو داود والنسائى وابن ماجه عن ابن مسعود أنه بلغه أن عليا يقول تعتد آخر الأجلين فقال من شاء لاعنته أن الآية التى فى سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهرا وكل مطلقة أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها وأخرج عبد الرزاق وابن أبى شيبة عن ابن مسعود من شاء حالفته أن سورة النساء القصرى أنزلت بعد الاربعة أشهر وعشرا وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن والروايتان مذكورتان فى الدرر المنثورة واذا ثبت هذا (فيكون نسخا لا تخصيصا) فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة أولات الاحمال مخصصة لعله مخالف لاجماع الصحابة فان الصحابة اختلفوا فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فأمير المؤمنين على وابن عباس قالا بأبعد الأجلين وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص فى شئ وابن مسعود وأبو هريرة قالا بالنسخ وأما التخصيص فلم ينقل من أحد فتأمل فيه (وكذا والمحصنات) نزلت (بعد) كريمة (ولا تنكحوا المشركات ذكره جماعة من المفسرين) فتكون ناسخة لها لا مخصصة وروى البيهقى فى سننه عن ابن عباس فى قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ قال نسخت وأحل من المشركات نساء أهل الكتاب وروى أبو داود فى ناسخه عن ابن عباس فى قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ ولأمة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب أحلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع فى رواية البيهقى عنه رضى الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى أنه أخرج الله من ذلك التحريم الذى كان ثابتا وهو النسخ (قال فى الكشاف ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا) فتكون متأخرة فى النزول وروى أحمد والنسائى والحاكم والبيهقى فى سننه عن جبير بن نفير قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لى يا جبير تقرأ المائدة فقلت نعم فقالت أما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه

عليك هذا الثوب أنه يريد اللبس واذا قال حرمت عليك النساء أنه يريد الوقاع وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجملا والصريح تارة يكون بعرف الاستعمال وتارة بالوضع وكل ذلك واحد في نفي الاجمال وقال قوم هو من قبيل المحذوف كقوله تعالى واسئل القرية أى أهل القرية وكذلك قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الانعام أى أكل البهيمة وأحل لكم صيد البحر وهذا ان أراد به الحاقه بالمجمل فهو خطأ وان أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفا فهو صحيح وان أراد به الحاقه بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازا ﴿مسئلة﴾ قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتى الخطأ والنسيان يقتضى بالوضع نفى

وأخرج أبوداود فى ناسخه وابن أبى حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد وقوله وان جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وروى أبوداود فى ناسخه يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد هذه الروايات فى الدرر وفيها روايات أخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه أن عدم المنسوخية باعتبار الأكثر والله أعلم (على أن اللازم) من دليلكم (قصر الحكم على البعض وأما انه تخصيص فلا) يلزم (لجواز أن يكون رفعا) للحكم عن البعض بعد ثبوته (لا دفعا) للحكم من بدء الامر فيكون تخصيصا والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول ابطال فان قلت الدفع أحسن فان فيه اعمال الدليلين قال (وتحسين الدفع سيدفع و) قال المجوزون مطلقا (ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة) فلو جوز انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل (ولا يبطل القاطع بالمحتمل) وهذا لو تم لدل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى (قلنا لا نسلم أن دلالة العام محتملة) وقد تقدم اثباته بل يتساويان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل ظنى فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلتزمه (ولو سلم) أن دلالة العام محتملة (فلا تخصيص فى الشرع بالاستقراء الا بالعام) فكلاهما مظنون فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر قال فى الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعيا والعام محتملا أن الألفاظ الخاصة لم يختلف فى كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة مختلف فى كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف العام هذا وهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف لعدم اطلاعه بعدما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضا بل أوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة متواترة وألفاظ الخاص منها ما روى بالآحاد فتدبر (قيل) فى حواشى مرزاجان على شرح المختصر لدفع الجواب الثانى (المراد) من الخاص (ما يكون خاصا بالقياس الى ذلك العام) وما يظن به كونه مخصصا أو ناسخا يكون خاصا بالنسبة اليه البتة (مثل لا تكرم الجهال بالنسبة الى أكرم الناس) هكذا أجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله (ولا يخفى أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لفرد ما منه قطعى") لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص (بخلاف العام فانه محتمل) لانه وان كان فى فرد ما منه قطعيا لكن يجوز أن يكون هذا غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذى فيه المظنون (أقول مع أن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهم) فلا ينبغى أن يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعا الكلامه فانه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به فقال (يرد عليه أولا أنه لا يتم فى الخاص من وجه) من العام فانه عام أيضا والانتساخ فيه لحكم بعض أفراده مع بقائه فى البعض الآخر وحكم هذا البعض مظنون (مع عموم المدعى) لهذا الخاص من وجه أيضا (كما يظهر من الدليل الأول) فلم يتم التقريب الا أن يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق بالعام المطلق فيتم الحكم لعدم القائل بالفصل وعلى هذا يلغو الكلام كله فانه يمكن أن يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم بالعام فلا يجوز انتساخ العام المقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا أن نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة اليه المتأخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقى بالعام المتأخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة اليه به لعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب (و) أقول (ثانيا انما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الافراد) لان المقطوع هو فرد ما وأما جميع الافراد فمظنونة فلا يصح اخراجه من العام الذى ورد بعده اذ لا أولوية (وهو خلاف المذهب) فلم يتم التقريب الا أن يقال انهم أوردوا هذا الابطال مذهبنا الاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع بالمظنون فتدبر (و) أقول (ثالثا القطع بهذا المعنى عقلى لا لغوى فان الوضع لكل واحد واحد)

نفس الخطا والنسيان وليس كذلك وكلامه صلى الله عليه وسلم يحمل عن الخلف فالمراد به رفع حكمه لا على الاطلاق بل الحكم الذى
عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع ارادته بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ
والنسيان اذ يفهم منه رفع حكمه لا على الاطلاق وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص
صريح فيه وليس بعام فى جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ولا هو مجمل بين المؤاخذة التى ترجع الى الذم ناجزا أو الى
العقاب آجلا وبين الغرم والقضاء لانه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاما فى كل حكم كالم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

لا لفرد ما فهو انما يفهم عقلا لا لأنه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا تتوجه المناقشة بأن القطع فيه لغوى أيضا من جهة انه علم من
اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا فى الوضع والاستعمال بل لانه لازم من اللوازم
(فاذا أبطلنا المحتمل بالمحتمل أى الافراد) الموضوع لها العام الذى هو الخاص بالنسبة الى العام المتأخر (بالافراد) الموضوع لها العام
الثانى (لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا) اذ كان انما يفهم الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت الافراد ارتفع ماهو من لوازمه
فى الفهم (فبطل القاطع) وهو فرد ما (بالقاطع) هو لزوم بطلانه لبطلان الافراد والحاصل أن النسخ بالذات انما هو لكل واحد
واحد من أفراد الأول بكل من الثانى وهما مظنونان مدلولان مطابقة وأما انتفاء فرد ما المفهوم فى كل واحد فاذا كان مفهوما
بالعرض بطل بالعرض ولا استحالة فيه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو منعه ونطالبه بالبرهان (تأمل)
(و) قال المجوزون (ثالثا التخصيص أولى من النسخ لانه أغلب) وقوعا من النسخ والاغلب أولى (وفيه اعمال الدليلين من وجه) لان
المخصص معمول فى معناه والمخصوص فى بعض معناه وأما فى النسخ فيبطل المنسوخ بالكلية (قلنا الكلام فى) الكلام (المستقل)
المفيد الحكم المعارض لحكم العام فى البعض (ولا نسلم أنه فيه أغلب) بل أقل القليل وليس فى التخصيص اعمال الدليلين فى
مدلولهما بل حمل لأحدهما على الآخر (وفى النسخ اعمال الدليلين فى تمام مدلولهما فى زمانين فهو أولى) من التخصيص فتدبر
قال (المفصلون أولا أقول اذا قيل فى شهر لا تكرم الجهال ثم) قيل (فى) شهر (آخر أكرم الناس و) قيل (فى) شهر (ثالث لا تكرم
العلماء لا يعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا) مقدما كان العام أو مؤخرا (لزم ذلك) اللغو لانه اذا خصص من
الناس الجهال لم يبق الا العلماء واذا خصصت لم يبق شئ فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون فى هذه
الصورة بالثانى كيف واذا خصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء فصار الأمر بالاكرام والنهى عنه واردا على شئ واحد
والتخصيص انما يكون فى العام والخاص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر (و) قال المفصلون
(ثانيا اذا قيل اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدا الى آخر الافراد) من المشرك (لانه) أى لفظ
المشركين (اجمال لذلك المفصل) اذ معناه جميع الافراد (والثانى ناسخ) بالاتفاق (فكذا الأول أقول لك أن تمنع أنه اجمال لذلك
المفصل اذ عند قرينة التخصيص) وهى الخاص المتقدم (اجمال الباقى) كيف وحينئذ استعمل فى البعض فهو اجمال له
(فافهم) وفيه أن مقصود المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع ومن جملته ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه
وليس يصلح للقرينة ماهو متقدم اذا كان صالحا للانتساخ وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بالمتأخر فينسخه كالخاص وعلى
هذا الاوجه للمنع المذكور ثم ان المنع لا يتوجه من الأصل فيما اذا تقدم العام على الخاص (قيل) هذا الدليل (منقوض بما اذا
تأخر الخاص) عن العام لجريان الدليل فيه مع أنه لا نسخ لانه اذا قيل لا تقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا الى آخر الافراد
ثم اذا قيل اقتل زيدا المشرك بعد لا تقتل زيدا نسخه فكذا هذا (أقول) هو (مدفوع بانه اذا انفصل) الخاص عن العام وتأخر
(فهو ناسخ) عندنا أيضا فلا استحالة فى جريان الدليل لعدم تخلف المدعى (واذا قرن) ذلك الخاص المتأخر (فانما سمى تخصيصا
لشبهه بالاستثناء) اذ لا امكان للرفع للمقارنة فصار دافعا كما فى الخاص المتقدم المقارن (فيصير) العام مقارنا لهذا الخاص (تكلما
بالباقى) بعد التخصيص (والحاصل أن المقتضى) للدليل (التعارض والاعتبار بالمتأخر وذلك لم يتخلف) فيما نحن فيه فان المتأخر ان
كان خاصا فيعتبر أيضا ويفسخه وان قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لانه بيان للعام أن المراد منه غيره فتدبر (و) قال المفصلون
(ثالثا قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث) فالعام الوارد بعد الخاص أحدث منه فيجب الأخذ بالعام ويجعل الخاص
منسوخا وكذا فى العكس يجب الاخذ بالخاص الأحدث (ويفهم منه) أى من هذا القول (الاجماع) فان الظاهر منه كنا جميع

عاما فى كل فعل مع أنه لابد من اضمار فعل فالحكم ههنا لابد من اضماره لاضافة الرفع اليه كالفعل ثم ينزل على ما يقتضيه عرف
الاستعمال وهو الذم والعقاب ههنا والوطء ثم فان قيل فالضمان أيضا عقاب فلم ترتفع قلنا الضمان قد يجب امتحانا لا يثاب
عليه لا للانتقام ولذلك يجب على الصبى والمجنون وعلى العاقلة بسبب الغير ويجب حيث يجب الاتلاف كالمضطر فى المخمصة
وقد يجب عقابا كما يجب على المتعمد لقتل الصيد ليذوق وبال أمره وان وجب على المخطئ بالقتل امتحانا فغاية ما يلزم ان يقال
ينتفى به كل ضمان هو بطريق العقاب لانه مؤاخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الجبران والامتحان والمقصود أن من ظن

الأصحاب نأخذ بالأحدث فالأحدث على ما سيجىء فى السنة ان شاء الله تعالى وأيضا لو تنزلنا فالظاهر منه نأخذ فى زمن الرسول
صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث وهذا مثل المرفوع ولو تنزلنا فهذا أمر لغوى فانه يرجع الى أن الأقدم لا
يصلح قرينة لتخصيص الاحدث بل يعارضه واذا كان قول واحد من اللغويين مقبولا فكيف عن هو أجل فى العلوم كلها من اللغوية
والمعارف الالهية لاسيما مع مشاركته مثله أو الأرفع منه (وأجيب بحمله على ما لا يقبل التخصيص) كما اذا لم يكن عاما أى نأخذ
بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص (جمعا بين الأدلة) بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا (أقول دليلكم مدخول كما
تقدم فيبقى دليلنا سالما) فلا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه ما مر عن ابن عباس رضى الله عنه فى انتساخ ولا تنكحوا المشركات
لم يكن لهذا التخصيص مجال وللث ان تستدل بالاجماع المتقدم (المانعون) للتخصيص مطلقا قالوا (لو كان الكتاب مخصصا
لزم تبيين المبين) لان التخصيص تبيين والكتاب مبين (لقوله) تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه) وعلى آله
الصلاة و(السلام مبينا للجميع) فهو مبين (وتبيين المبين تحصيل الحاصل) فلا يصح (أقول انما يتم) الدليل (لو لم يكن هذا العام)
هو ما نزل اليهم (مخصصا بالتخصيصات الكتابية) أى بتخصيص بعض الكتاب لبعض (فالدليل موقوف على المدعى) وهو عدم
جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قلت الباعث وجود التخصيص
من غير ريب (وعورض) هذا الدليل (بقوله) تعالى (فى صفة القرآن تبيانا لكل شئ) ومن جملته الكتاب فهو تبيان له فيجوز
التخصيص فانه تبيان العام وهو من كل شئ أيضا وفيه أن غاية ما لزم أن القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم أنه كل نوع من التبيان
حتى يجوز التخصيص بل يجوز أن يكون تبيانا له بوجه آخر فتدبر فالأولى أن يجعل معارضة لمقدمة الدليل هى ان تبيين المبين
باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وهو مبين للقرآن أيضا بهذه الآية والأوجه
أن يورد نقضا بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذا النص (والحل أن الكل) من
الكتاب والسنة (ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة) فلا يلزم من تبيين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله
وأصحابه أن لا يكون مبينا بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم
تحصيل الحاصل المحال فتدبر ((مسئلة * يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص) السنة (المتواترة بالكتاب وبالعكس) أى
تخصيص المتواترة بالكتاب (والخلاف فيهما كما تقدم) والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين فيخصص والا فينسخ المتقدم بالمتأخر
وخلاف الشافعية فى انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة أو عامه بخاصها أشد فانهم لا يجوزون انتساخ الكتاب بالسنة
((مسئلة * لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد) وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد (ما لم يخص
بقطعى) دلالة وثبوتا (وأجاز الباقون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء خص بقطعى قبله أم لا (وتوقف القاضى) أبو بكر
من الشافعية (أى لا أدرى أيجوز) التخصيص (أم لا لنا أنه) أى الكتاب (قطعى من كل وجه) لان المتن متواتر والعام
قطعى الدلالة كما مر بأقوم حجة (والخبر ظنى) متنا لانه خبر الواحد (فلا يخصه وبعده) أى بعد التخصيص (يتساويان) فى
الظنية لان العام المخصوص ظنى بل الخبر أقوى منه لأن الظن فيه فى الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار
ضعيفا لاجل معارضة القياس على المخصص الذى هو أضعف من الخبر كما تقدم فتذكر ثم الخبر ان كان مقارنا فالتخصيص
ظاهر وان كان متأخرا فينبغى أن يكون ناسخا لان المخصص وان كان ثابتا يجب مقارنته على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم
التاريخ فينبغى أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام فتدبر ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها
بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى وأحل الله البيع (واستدل أولا رد) أمير المؤمنين (عمر) رضى الله عنه (حديث فاطمة بنت

أن هذا اللفظ خاص أو عام لجميع أحكام الخطأ أو مجمل متردد فقد غلط فيه فان قيل فلو ورد في موضع لا عرف فيه يدرك به
خصوص معناه فهل يجعل نفيا للأثر بالكلية حتى يقوم مقام العموم أو يجعل مجملا قلنا هو مجمل يحتمل نفي الأثر مطلقا ونفي آحاد
الآثار ويصلح أن يراد به الجميع ولا يترجح أحد الاحتمالات وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر أما من يقول بها
فتمتنع فيه الصيغة ولا صيغة للمضمرات وهذا قد أضمر فيه الأثر فعلى ماذا يعول في التعميم فان قيل هو نفي فيقتضي وضعه
نفي الأثر والمؤثر جميعا فان تعذر نفي المؤثر بقرينة الحس فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر منفيا قلنا ليس قوله لا صيام

قيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة) في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجها البتة قالت فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت
فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعتد في بيت ابن أم مكتوم وفي رواية أخرى فيه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى
وانما ردها أمير المؤمنين (لما كان مخصصا لقوله) تعالى (أسكنوهن) من حيث سكنتم (فقال) أمير المؤمنين (كيف نترك كتاب
ربنا وسنة نبينا) صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (بقول امرأة) وهذا الاستدلال يتوقف على حجية قول الصحابي الا أن
يثبت الاجماع على الرد بهذا النمط (وأجيب انما رده) أمير المؤمنين (التردده في صدقها ولذلك زاد لا ندري أصدقت أم كذبت)
في صحيح مسلم عن أبي اسحق قال كنت مع الأسود بن يزيد جالسا في المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة
بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفا من حصى فحصبه به فقال
ويلك تحدث بمثل هذا وقال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت
أو نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة وفيه أيضا قول
عروة ان عائشة أنكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند أمير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة للريبة
في صدق الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح (و) استدل (ثانيا) بقوله صلى الله
عليه وأصحابه وسلم (اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه) قال صاحب سفر
السعادة انه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني قد جاء بطرق لا تخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه
الزنادقة وأيضا هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث تستلزم ضعفه ورده فهو ضعيف مردود
(أقول) الخلاف فيه (محمول على النسخ فانه مخالفة تامة) حيث يبطل المنسوخ بالكلية (فلا يصح بالضعيف وأما التخصيص
فله موافقة) من وجه (لانه بيان) معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب وان ذكره بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن
الظاهر من غير ضرورة ملجئة كيف المخالفة المعارضة وأما النسخ ففيه اعتبار معنى زائد لا دلالة للفظ عليه (و) قال (في
المنهاج) هذا (منقوض بالمتواتر) فانه أيضا مروي عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (ورد بان غاية ما لزم منه تخصيص دليله)
هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر الكتاب جائز قطعا فالمراد ما روي غيره (والعام المخصوص حجة في الباقي) بالاتفاق
فيبقى حجة في أخبار الآحاد قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لو رود النقض
بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر أولى من تخصيص الصحيح بل هو أولى لان المعنى والله أعلم اذا روي عني
حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لان صيغة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث
فلا حاجة الى غيره (فتدبر) المجيزون (قالوا أولا الكتاب العام قطعي المتن) لتواتره (ظني الدلالة) لان العام ظني (والخبر الخاص
بالعكس) ظني المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص قطعي (فلكل) منهما (قوة من جهة) وقد تعارضا
(فوجب الجمع) فيؤول العام بالتخصيص وفيه أن أخبار الآحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن
والدلالة فظنه أضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح (أقول مع ابتنائه على ظنية العام) وهي ممنوعة فانا بينا
أنه قطعي (يرد عليه أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لأن الدلالة فرع الثبوت) واذ في الثبوت شبهة ففي الدلالة بالطريق
الاولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة (بخلاف قطعية الكتاب) اذ فيه شبهة في الدلالة فقط (فلا مساواة)
فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه أولا أنه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانيا أن الشبهة

ولا عمل ولا خطأ ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عاما فى نفى المؤثر والأثر حتى اذا تعذر فى المؤثر بقى فى الأثر بل هو لنفى المؤثر فقط والأثر ينتفى ضرورة بانتفاء المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله له فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا إما عن جميع الآثار أو عن بعض الآثار ولا تترجح الجملة على البعض ولا أحد الأبعاض على غيره ﴿مسئلة﴾ فى قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولى ولا نكاح الا بشهود ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ولا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد فان هذا نفى لما ليس منفيا بصورته فان صورة النكاح

فى الدلالة لاجل الشبهة فى الثبوت شبهة واحدة فى الثبوت بالذات وفى الدلالة بالعرض وكذا فى عام الكتاب شبهة واحدة فتعادلا بل الخبر الخاص عندهم أقوى لان عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية (و) قالوا (ثانيا الصحابة خصوا) عام الكتاب وهو (وأحل لكم ماوراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) رواه مسلم عن أبى هريرة وفيه نوع من الخفاء فان عموم هذا آية فيما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم تدخل العمة على بنت أخيها فى ما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لاحكام مادل عليه قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين بالدلالة فافهم (و) خصوا قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم بلا يرث القاتل) رواه الترمذى عن أبى هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث (ولا يتوارث أهل ملتين) رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة وفيه أن المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية (و) خصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) وفيه أن عموم الاولاد فى أولاد المخاطبين وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من أن الرسول داخل فى العموم فيما اذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فان قلت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياس أولاده صلى الله عليه وآله وسلم على أولاد الأمة فردها الخليفة بابداء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب فى شئ فان تخصيص خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم انما كان لانه كان قاطعا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من المتواترات ومن ههنا ظهر لك أن ماقدح به النصير الخبيث الطوسى فى شأن الصديق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الواحد فمن غاية حماقته وبلادته وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه وأما تخصيص غيرهم فلأنه كان مقطوعا عندهم ألم تر أن أمير المؤمنين عمر رضى الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين على والعباس يتنازعان وفى المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضى الله عنهم سأل القوم وقال للقوم أنشدكم بالله الذى باذنه تقوم السماء والارض أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم أقبل على أمير المؤمنين على والعباس أنشدكما بالله الذى باذنه تقوم السماء والارض أتعلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالا نعم وقال أمير المؤمنين عمر والله انه أى أبا بكر لصادق وبار راشد تابع للحق يعنى أنه صادق فى رواية الحديث وبار وراشد وتابع للحق فى العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم إنى لصادق أى فى رواية الحديث بار راشد تابع للحق أى فى القضاء بمقتضاه وقال أيضا والله لا أقضى بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم فى قصة طويلة ومثله فى صحيح البخارى وسائر السنن فقد ظهر بذلك أن أجلة الصحابة كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا بأنفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ على الكذب اذا أخبروا لاسيما بهذه الأيمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال أفاد اخبارهم اليقين فان عند هؤلاء الأجلة قطعية فلا يحلفون على قطع أمر فيه ريبة وقد روى مسلم أيضا عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنها قالت للازواج المطهرات حين أردن طلب الميراث أليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى أيضا عن أبى هريرة هذا الحديث وفى رواية له عنه لا يقسم ورثتى دينارا ما تركت بعد نفقة نسائى ومؤنة عاملى فهو صدقة وبالجملة ان قطعيته أظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغى أن يرتاب فيه الا من هو شقى بل أشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا (وذلك اجماع على التخصيص) قد عرفت أن التخصيص شبهة ورهاء فضلا

والصوم والصلاة موجودة كالخطا والنسيان وقالت المعتزلة هو مجمل لتردده بين نفى الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساده في هذه الصورة أظهر فان الخطأ والنسيان ليس اسما شرعيا والصلاة والصوم والوضوء والنكاح ألفاظ تصرف الشرع فيها فهى شرعية وعرف الشرع في تنزيل الأسامى الشرعية على مقاصده كعرف اللغة على ماقدمنا وجه تصرف الشرع في هذه الالفاظ فلا يشك في أن الشرع ليس يقصد بكلامه نفى الصورة فيكون خلفا بل يريد نفى الوضوء والصوم والنكاح الشرعى فعرف الشرع يزيل هذا الاحتمال فكأنه صرح بنفى نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعى فان قيل فيحتمل نفى الصحة ونفى

عن الاجماع فان قلت فحينئذ صار الاجماع مخصصا لا خبر الواحد قال (وليس تخصيصا بالاجماع) فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص (فتفكر قيل) في حواشى مرزاجان على شرح المختصر (انما يتم) ماذكرتم من تخصيص الصحابة (لو لم يخص من قبل بقاطع) وهو ممنوع (أقول لم يخص به) من قبل (والا كان متواترا) اما آية أو خبرا وكلاهما مفقودان (فافهم) فيه أن الملازمة ممنوعة بل يجوز أن تكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعى على النقل من البين فصارت آحادا وقد عرفت كون حديث لانورث قاطعا وقد عرفت أيضا أن المخصص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع (قلنا) لا نسلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل (تلك الأحاديث مشاهير لاجماعهم على العمل بها) فبلغت قوة (فيزاد بها على الكتاب) وهى تقيد المطلق قال ولعل المراد مايعمه ونسخ البعض فان ههنا ليس تقييد المطلق (وهو نسخ عندنا) وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظاهر أن لم يكن الحكم سابقا توريث مال النبى صلى الله عليه وسلم ثم رفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث وكذا لم يكن توريث القاتل فانه قد ورد في بعض الاخبار أن هذا الحكم من شريعة موسى بقى الى الآن فلا نسخ وهكذا توارث أهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالأولى أن يقال ان الاخبار مشاهير فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض فتأمل (القاضى) قال (كلاهما قطعى من وجه) اذ الكتاب قطعى متنا والخبر قطعى دلالة (ظنى من وجه) اذ عام الكتاب مظنون دلالة وخاص الخبر مظنون متنا (فوقع التعارض) ولا ترجيح (فوجب التوقف أقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا أدرى بل أدرى التوقف) وهذا انما يرد لو أراد القاضى بقوله لا أدرى الجهل الذى يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذى لوجود التعارض وغيره من الموجبات التى ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم (وأجيب بالمنع) أى بمنع كون عام الكتاب ظنيا من وجه فان العام قطعى عندنا وهو من قبل مشايخنا (والترجيح) أى أجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع مرجح وهذا من قبل النافين فافهم ﴿مسئلة * الاجماع﴾ المشهور أو المتواتر (يخصص القرآن) لا الآحادى الا بعد تخصيصه بقاطع فانه كخبر الواحد (و) يخصص مطلقا (السنة) ان كانت من أخبار الآحاد (كتنصيف حد القذف على العبد) فان الكتاب عام للاحرار والعبيد وكتخصيص الاجماع السكوتى على نزح ماء زمزم حين وقع الزنجى حديث ان الماء طهور لا ينجسه شئ رواه الترمذى بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة (والتحقيق) أن الاجماع ليس مخصصا حقيقة و (أنه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس) فان قلت فعلى هذا القياس مخصص حقيقة مع أنه ظنى قلت القياس الذى أجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع أن شارح المختصر من أصحاب ظنية العام فتأمل فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة (لعدم اعتباره زمن الوحى) في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه لانه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأى غيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بآرائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع زمن الوحى وهو المراد بعدم الاعتبار لا أنه غير معتبر مع تحققه فانه فاسد (ولا تخصيص بعده) فلا يكون الاجماع الذى بعد زمن الوحى مخصصا فان قلت قد جوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير المخصص فلا بعد في كونه مخصصا بعد زمن الوحى عندهم قلت مجوزو التأخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج الى تكلف الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ (كما لو عملوا بخلاف النص الخاص) فانه اجماع رافع لحكم النص (لتضمنه ناسخا) لان الاجماع لا يكون على خطا (فالفرق بين التخصيص والنسخ به) بأن الاول جائز دون الثانى كما وقع عن أهل الاصول (لا يعود الى أمر معنوى) فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار

الكمال أى لاصلاة كاملة ولاصوم فاضلا ولانكاح مؤكدا ثابتا فهل هو محتمل بينهما قلنا ذهب القاضى الى أنه مردد بين نفى الكمال والصحة اذ لابد من اضمار الصحة أو الكمال وليس أحدهما بأولى من الآخر والمختار أنه ظاهر فى نفى الصحة محتمل لنفى الكمال على سبيل التأويل لان الوضوء والصوم صار اعبارة عن الشرعى وقوله لاصيام صريح فى نفى الصوم ومهما حصل الصوم الشرعى وان لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك على خلاف مقتضى النفى فان قيل فقوله صلى الله عليه وسلم لاعمل الا بنية من قبيل قوله لاصلاة أو من قبيل قوله رفع عن أمتى الخطأ والنسيان قلنا الخطأ والنسيان ليسا من الاسماء الشرعية والصوم والصلاة

التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفى النسخ اعتبروا الحقيقة (كذا فى شرح المختصر ؛ مسئلة * القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم) وأما مفهوم الموافقة فعندهم مخصص مطلقا ويفهم من اشارات كلام البعض أنه لايخصص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة أولا والتحقيق أنه مخصص مطلقا ان كان جليا والا فكما سبق (كتخصيص خلق الماء طهورا لاينجسه الا ماغير لونه أو طعمه أو ريحه) رواه الترمذى بغير الاستثناء وقال صحيح (بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) رواه أبو داود لكن بتعريف الخبث ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء ما كان أقل من قلتين وانما خصوا العموم به (لانه ظنى مثله فتعارضا والجمع أولى) من الاهدار فيجمع بتخصيص العام (فان قيل لانسلم المعارضة) بين المفهوم والمنطوق (فان المنطوق أقوى والمفهوم أضعف) فيهدر المفهوم ان كان فى مقابلة المنطوق فان اعتبار الراجح أصل متأصل فى الباب وما أجيب به من أن العام وان كان أقوى من حيث كونه منطوقا لكنه أضعف من جهة العموم والمفهوم وان كان أضعف من جهة كونه مفهوما لكنه أقوى من جهة الخصوص ففيه ما أورد عليه المصنف فى الحاشية أما أولا فلانه لادخل فى المفهوم للعموم والخصوص لان المفهوم انما يثبتونه لانه لولاه لانتفت فائدة التخصيص وفى هذا العام والخاص سواء انتهى وفيه أن دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالته على الخصوص فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص تكون أقوى من جهة أنه خاص والاستدلال بانتفاء الفائدة لاينافى هذا وأما ثانيا فلان غاية مالزم منه وجود القوة من وجه فى المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لاتبلغ قوة المنطوق فلا مساواة فى درجة الظنية أصلا (قلنا مساواتهما ظنا) أى مساواة العام والمخصص فى قدر الظنية بعد مساواتهما فى أصل الظن (ليس شرط التخصيص للاتفاق عليه) أى على التخصيص (بخبر الواحد للكتاب كذا فى شرح المختصر أقول لايخفى أنه) أى عدم اشتراط المساواة فى قدر الظن (ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة) فان قلت فما تصنع للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال (أما حديث التخصيص بحديث الواحد) عام الكتاب (فلا يرد علينا لما تقدم من التخصيص) بالقاطع فصيره ظنيا فاعتدلا وأما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق فان قلت هب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لايبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا أن دلالة العام المخصوص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه فكيف لايكون أضعف من خبر الواحد (و) قال (فى التحرير التحقيق) فى الجواب (أن مع ظنية الدلالة فيهما) أى العام والمفهوم (يقوى ظن الخصوص لغلبته فى العام) ففى العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة فى دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة لاشبهة فى العام فبهذه الغلبة تصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأى شئ يقوى ظن الخصوص وأيضا يرد عليه ما قال المصنف (أقول الغلبة لو أفضى) الى ظن الخصوص (فانما يفضى ظنا ضعيفا) أى احتمالا مرجوحا (على خلاف الوضع لا الغلبة) أى غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لايخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم فى الضعف (ألا ترى الاختلاف فى العام فى القطع والظن) مع الاتفاق فى أصل الدلالة على العموم (و) الاختلاف (فى المفهوم فى الظن وعدمه) فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهمه كثير من المهرة (فلا يظن) الخصوص (الا ظنا ضعيفا) والظن لايغنى من الحق شيأ (ثم أقول لايبعد أن يقال) فى الجواب (العام عندهم كان مظنونا لاحتمال المخصص) المطلق الناشئ عن غلبة وقوع التخصيص (فلما ظن المخصص) الخاص وهو المفهوم (اشتد ضعفه) لصيرورة الاحتمال مظنونا (فحينئذ يعمل المخصص لوجود المساواة فتأمل) وهذا أيضا غير خال عن المناقشة لانا لانسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا هذا الظن وهذا لأن الضعيف يضمحل عند القوى فافهم ولك أن تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلوا المفهوم يوجبون التوقف الى

من الاسماء الشرعية وأما العمل فليس للشرع فيه تصرف وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الا بنية وقوله انما الاعمال بالنيات يقتضي عرف الاستعمال نفي جدواه وفائدته كما يقتضي عرف الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة فليس هذا من المجملات بل من المألوف في عرف الاستعمال قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما أفاد ولا حكم الا لله ولا طاعة الا له ولا عمل الا ما نفع وأجدى وكل ذلك نفي لما لا ينتفي وهو صدق لان المراد منه نفي مقاصده «(دقيقة)» القاضي رحمه الله انما لزمه جعل اللفظ مجملا بالاضافة الى الصحة والكمال من حيث انه نفي الاسماء الشرعية وأنكر أن يكون الشرع فيها عرف يخالف

البحث عن المخصص فلم يغلب على الظن أو لم يتيقن انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيأ فاذا ظن المخصص ثبت هذا لعدم صلوح العام معارضا وقوى الخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم خاصا حتى لا يتوقف فيه «(مسئلة * فعل الرسول عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام بخلاف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل) يعني فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في عمومه لغة لا ما لا يدخل نحو الوصال حرام على أمتي أو مشكوك الدخول نحو يوصيكم الله في أولادكم فانه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا أما في الاول فظاهر وأما في الثاني فلانه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم (مخصص) لكن ينبغي على مذهبنا أن يقيد بما اذا كان موصولا والا فناسخ نسخ البعض (فان ثبت وجوب التأسي) في ذلك الفعل (بدليل خاص كان) هذا الفعل (نسخا للعام) اذ لا تحتمل هذه الصورة المقارنة (أما دليل التأسي عموما) في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي (فقيل يخصص بالاول) وهو العام (فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير) الاول (مخصصا بل يجب الاتباع) في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات (وقيل بالوقف) فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج (للمخصص التخصيص أولى الجمع) وان لم يخصص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متأخرا ينبغي أن يكون ناسخا فتأمل (وللنافي الفعل أولى فانه مع دليل الاتباع أخص) والخاص أقوى من العام فيعمل به (وفيه ما فيه) لأنه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون أخص لكن وجوب الضم من أين لم لا يجوز أن يضم مع العام فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة أنه ان كان دليل التأسي مقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ فيه وان كان مقارنا فيخص فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التأسي مؤخرا فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله أعلم (وسيأتي مفصلا في السنة ان شاء الله تعالى «(مسئلة * التقرير) هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع (مخصص) لذلك الفاعل (عند الشافعية مطلقا) سواء كان مقارنا أو متأخرا (وعند الحنفية ان كان العلم) بالفعل (في مجلس ذكر العام) فخصص (والا) يكن في المجلس بل متأخرا عنه (فنسخ لنا أن السكوت) عند العلم (دليل الجواز عادة) لان عادته الشريفة النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تأخر فناسخ وان قارن فخصص (ثم ان ظهر علة مشتركة) بين الفاعل وغيره (تعدى) الحكم (الى غير الفاعل المشارك بالقياس أو بحكمي على الواحد حكمي على الجماعة) وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج وقد بينا سابقا أن معناه ثابت ثم ان تعدي الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فانه يلزم حينئذ تعليل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس الا أن تكون العلة مفهومة لغة أو عرفا للشارع قطعا ان جوز نسخ العبارة بالدلالة (والا) يظهر علة مشتركة (فالمختار عدم التعدية) لان التعدية من غير جامع غير معقول (قال السبكي) من الشافعية (المختار عندنا التعميم) مطلقا (وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص) بذلك الفاعل (وذلك لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكمي على الواحد الخ قلنا ذلك) الحديث (مخصوص اجماعا بما علم فيه عدم الفارق) لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام (وههنا لم يعلم) عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع (بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره) من المكلفين (والا) يكن مخصوصا بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا (كان التقرير نسخا مطلقا) اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في نفس التقرير

الوضع فلزمه اضمار شئ في قوله عليه السلام لاصيام أي لاصيام مجزئا صحيحا أو لاصيام فاضلا كاملا ولم يكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن اذا اعترفنا بعرف الشرع في هذه الالفاظ صار هذا النفي راجعا الى نفس الصوم كقوله لارجل في البلد فانه يرجع الى نفي الرجل ولا ينصرف الى الكمال الا بقرينة الاحتمال ﴿ (مسئلة) اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا وهو مردد بينهما فهو مجمل وقال بعض الاصوليين يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لودار بين ما يفيد وما لا يفيد يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الآخر

والعموم كذا في الحاشية لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم النسخ الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطابا للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا الا المانع (فافهم ﴿ مسئلة * فعل الصحابي العادل العالم) بخلاف العموم بعد العلم به (مخصص عند الحنفية والحنابلة) فان قلت المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوي ليس بحجة وقد صرح به الزيلعي في شرح الكنز في مواضع عديدة قلت المراد هنالك حمل الراوي الحديث أو الآية على أحد المحامل كما في المشترك أو الخفي وأما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشايخنا وسيتضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة أن يحمل على الاعم من النسخ والتخصيص (خلافا للشافعية والمالكية) فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي خلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات أن عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجته فتأمل (لنا أنه) أي عمل الصحابي (دليل الدليل) على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفا باللغة لا يخفى فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخص به كالاجماع ثم هذا انما يدل على أن المعمول مخصوص وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض ولهذا زاد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لانه أهون من النسخ فتأمل فيه فانه موضع تأمل (قيل) انه دليل الدليل لكن (ظنا لا قطعا) والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا وبخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا مساغ للتأويل فيه قطعا من مقطوع العدالة فتعين النسخ (أقول لا يجب القطع) في المخصص (كمفهوم خبر الواحد) هذا يتم الزاما ولا يتم على أصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص الدعوى بالعام المخصوص البعض فان قلت هذا الظن يجوز أن يكون ضعيفا من العام المخصوص فلا يصلح قلت كلا فان حجة الصحابي اما قرينة جزئية مخصصة أو كلام مخصص أو ناسخ أو قياس وهذا العام أضعف من الكل كما مر مرارا فان قلت فحينئذ يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال (ولا يلزم تقليد المجتهد لأنه) أي التخصيص (عن دليل) مخصص (مخصوص) دال عليه عمله (وان دل اجمالا على المخصص حقيقة قيل) في رده (الحق أن الاعتقاد بان ههنا دليلا) مخصصا (اجمالا) حال كون الاعتقاد مجملا (لا يكفي) لعمل المجتهد (ما لم تحصل معرفته بعينه) واذا لم يكف لم يبق الا التقليد (أقول) هذا (منقوض بالاجماع فانه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه) وما ذكر هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا تسمع (فتأمل) فيه الشافعية والمالكية (قالوا أولا العموم حجة وفعله ليس بحجة) فلا تعارض فلا تخصيص (قلنا) عدم حجية فعله (ممنوع) كيف وفعله لما كان دالا على المخصص وجب اعتباره (و) قالوا (ثانيا لو صح) فعله مخصصا (لم يجز مخالفة صحابي آخر له) لانه مخالفة حجة واجبة العمل (وقد جاز) خلاف الآخر اياه (اتفاقا قلنا) لا نسلم الملازمة وفعله انما كان واجب العمل ما دام ظن دلالته على المخصص باقيا وعند مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف و (هو دليل العدم) أي عدم المخصص لان الظاهر أنه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه لان المخصص يكون ملاصقا (والظن) يدفع (بالظن) فتساقطا وبقي العام كما كان (تأمل) لعل وجهه أنه ان جاز الخطأ في زعم المخصص مخصصا فلا يكفي علمه الاجمالي فتأمل فيه ﴿ (مسئلة * افراد فرد من العام بحكمه) أي بحكم العام الموافق له (لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم) مخالف (عند قائليه) كافراد فرد موصوف بصفة أو معلق بشرط كما في حديث

فحمله على الوجه المفيد بالاضافة اليه أولى وهذا فاسد لان حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثا ولغوا يجل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو وكلماته التى أفادت معنى واحدا لعلها أغلب وأكثر مما يفيد معنيين فلا معنى لهذا الترجيح ﴿ (مسئلة) ما أمكن حمله على حكم متجدد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الاصلى والحكم العقلى والاسم اللغوى لان كل واحد محتمل وليس حمل الكلام عليه رداله الى العبث وقال قوم حمله على الحكم الشرعى الذى هو فائدة خاصة بالشرع أولى وهو ضعيف اذلم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم

القلتين (مثاله أيما اهاب دبغ فقد طهر) رواه أحمد (مع قوله) صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (فى شاة) أم المؤمنين (ميمونة) رضى الله عنها (دباغها طهورها) قد أنكر المخرّجون هذا اللفظ فى شاة أم المؤمنين بل فى قربة كما رواه أحمد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاء فى غزوة تبوك على أهل بيت فاذا قربة معلقة فسال الماء فقالوا له يارسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذى ورد فى شاة أم المؤمنين ميمونة مارواه الشيخان هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها (خلافا لأبى ثور فيختص) الاهاب (عنده بالشاة) فى رواية (أو بمأكول لحمه) فى رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ماوراءه (لنا) انه (لا تعارض) وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أبو ثور وأتباعه (قالوا له) أى للفرد المفرد من العام (مفهوم) مخالف يعارضه (والمفهوم يخصص العموم قلنا) لا نسلم المفهوم المخالف فانا ننكره رأسا و(لو سلم) ثبوت المفهوم (فهو) أى اعتبار المفهوم ههنا (فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو ردّ) عند القائلين بالمفهوم أيضا وما قيل يجوز أن يكون افراد بعض الافراد موجبا لمفهوم العدد اذ نزاع أبى ثور يعم الكل فلا يتمشى هذا الجواب هنالك فليس بشئ لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما قيل ان الكلام أن نفس الافراد مخصص أم لا فيرد عليه أن دليل أبى ثور لا ينطبق حينئذ فتأمل ﴿ (مسئلة * رجوع الضمير الى بعض) أفراد (العام ليس مخصصا عند الجمهور) من الحنفية والشافعية واختاره الآمدى (مثل) قوله تعالى (والمطلقات) يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء (مع) قوله تعالى (وبعولتهن) أحق بردّهن فان الكريمة الأولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير فى الثانية للرجعيات فقط (وقال أبو الحسين) المعتزلى (وامام الحرمين تخصيص قيل وعليه أكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة) كذا فى التيسير (وعزى الى) الامام (الشافعى) أيضا (و) قال (فى التحرير وهو الأوجه وقيل بالوقف وهو المختار فى المحصول) واعلم أن فى التمثيل بالآيتين نظرا فان الضمير فى الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مباحة فى كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ماروى أبو داود والنسائى والبيهقى عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن أحق بردّهن وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وان طلقها ثلاثا فنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان ثم على هذا يكون قوله تعالى وبعولتهن الخ منسوخ البعض فبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءهما من المطلقات رواجع فلا يكون واحد غير مالىّ بائنا وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعى رحمه الله تعالى ان الكنايات غير بائنة الا أن يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الا البينونة بالعوض المالى فدل بمفهومه الموافق على صحة البينونة من غير مال فنسخ تلك الآية فى البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة هذا والله أعلم بأحكامه (أقول وهو) أى الوقف (الأشبه) بالحق (لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد) وهو ظاهر فان خصص العام ورجع الضمير الى الباقى يكون الضمير على حقيقته لانه عائد الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخصص ورجع الى البعض يصير الضمير مجازا والعام حقيقة (فالتخصيص فى الأول لا يستلزم التخصيص فى الثانى) لانه باق على الحقيقة وهو الرجوع الى المعنى المراد (كالعكس) أى كما أن التخصيص فى الثانى لا يستلزمه فى الأول فأحد المجازين فقط لازم من غير تعيين (فلا ترجيح) لأحدهما فيجب الوقف (وما قيل الظاهر أقوى دلالة) من الضمير فالتجوز فى الضمير راجح عليه فى الظاهر (ففيه أن الضمير أعرف فانه يفيد أنه هو) فاستوى الترجيحان فوجب التوقف (فتدبر) وهذا غير واف فان الأعرفية لا توجب قلة التجوز بل الظاهر أقوى يجوز فيه قليلا بالنسبة الى المضمر فانه يكفى فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد تقام الشهرة مقام الذكر وهذه

العقلي ولا بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصلي فهذا ترجيح بالتحكم مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل أن يكون المراد به انه يسمى جماعة و يحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها ومثاله أيضا قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة اذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار الى الطهارة أي هو كالصلاة حكما و يحتمل أن فيه دعاء كما في الصلاة و يحتمل أنه يسمى صلاة شرعا وان كان لا يسمى في اللغة صلاة فهو مجمل بين هذه الجهات ولا ترجيح ﴿ (مسئلة) اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول عليه السلام يناطق العرب

تجوزات فالضمير أحرى بالتجوز و يبقى العام على عمومه الجمهور (قالوا الثاني) أي الضمير (مجاز) البتة (لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الأول) فيبقى على عمومه (وفيه أن مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز اتفاقا) لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جاز عنه (لكن المخالفة تتصور على وجهين أحدهما أن يراد به غير ما أريد بالمرجع) وان كان مجازا فيه (وثانيهما أن يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن) الموضوع له (مرادا وبناء كلامكم) أيها المستدلون (على الثاني) أي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع (والظاهر) هو (الاول) أي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى هذا لزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه (قالوا حقيقة الضمير تقتضي الاتحاد) بينه و بين المرجع (فيلزم من خصوصه مع عموم المرجع المخالفة) بينهما هذا خلف (أقول) في الجواب (اللازم) مما ذكروا (مجازية أحدهما) من العام أو الضمير لا على التعيين (لا تخصيص العام على الخصوص) لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة والعام مجازا ولا أولوية فافهم (وأما الجواب كما في شرح المختصر بأنه) أي الضمير (كاعادة الظاهر) ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الأول ولا يعد هذا مخالفة فكذا الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض (فلا يخفى ما فيه لا لما في شرح الشرح من أنه يمنع ذلك) أي كونه كاعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع كذا في الحاشية (بل لما في شرح التلخيص من أن ظاهر الضمير اعادة) بعينه فبرجوعه الى البعض تلزم المخالفة قطعا (دون الظاهر) فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر ولك أن تجيب بانا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا غائلة لان مجازية أحدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر فيتحمل ويبقى الظاهر على الحقيقة ولك أن تقرر كلام شارح المختصر بأن مقصوده أنه كاعادة الظاهر في أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم ﴿ (مسئلة ✽ القياس مخصص عند الأئمة الأربعة) على ما يشهد به مسائلهم الفرعية (والأشعري وأبي هاشم وأبي الحسين) المعتزليين (الا أن عندنا) يخصص (بعد التخصيص بغيره) لان مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس مغيرا له خلافا للنافين فان قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان مخصصا يلزم تراخي المخصص قال لا نسلم أن القياس مخصص حقيقة (وانما هو مظهر) له والمخصص حقيقة هو النص (فلا يلزم التراخي) قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان أصله مخرجا وأما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهر الكان ينبغي أن يخصص به العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه مخصص ابتداء ولك أن تقول ان اظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي الدلالة اياه كما سيأتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع يخالف للقياس فيبطل القياس فلا يصلح مظهرا على أن عمل الصحابي دال على أنه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر أو سمع نصا نا سخا بخلاف ما نحن فيه وبهذا يندفع ما قيل ان عمل الصحابي خلاف العام انما يكون مخصصا لكون حجته مخصصة ويحتمل أن يكون حجته القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع أن عدالة الصحابي مرشدة الى أنه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حالية أو مقالية لا بقياسه و رأيه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو أن هذا انما يتم اذا كان النص الأصل مقارنا للعام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنته الأصل العام والجواب أن هناك عمل بأرجح الدليلين عند المعارضة فان القياس أرجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه فيعمل به ويترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لأن هذا القياس أو أصله قرينة على أن المراد به البعض وكيف يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبر (وقال ابن شريح) من الشافعية (ان كان) القياس (جليا) يخصص والا لا (وقيل

بلغتهم كما ينطقهم بعرف شرعه ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الاسامى الشرعية والا فهو منكر الاسامى الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامى على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان أيضا كثيرا ما يطلق على الوضع اللغوى كقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرائك ومن باع حرا أو من باع خمرا فحكمه كذا وان كانت الصلاة فى حالة الحيض و بيع الخمر والحر لا يتصور الا بموجب الوضع فأما الشرعى فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غداء انى اذا أصوم فانه ان حمل على الصوم الشرعى دل على جواز النية نهارا وان حمل

ان كان أصله مخرجا من ذلك العموم) جاز تخصيصه والا لا (وقيل) يخصص (ان كان أصله مخصصا) للعام (أو ثبت العلة بنص) من الكتاب أو السنة (أو اجماع أو ظهر قرينة جزئية) على ترجيح القياس (والا) يكن شئ من هذه الاشياء (فالعمل بعموم الخبر) واجب (واختاره ابن الحاجب) من المالكية (والجبائى) من المعتزلة (يقدم العام مطلقا) سواء كان مخصوصا من قبل أولا ولا يرى صحة تعليل المخصص أيضا (والقاضى والامام توقفا) فى العمل الى أن يظهر الترجيح (و) الامام حجة الاسلام (الغزالى) يأخذ (بأرجح الظنين) ان كان فى القياس يخصص به وان كان فى العام يترك به (وان تساويا فالوقف) لازم (لنا الاشتراك فى الظنية) ثابت (والتفاوت) فى الظنية قوة وضعفا (غير مانع) من التخصيص (لرجحان الجمع) بين الدليلين فانه أولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع (كما تقدم فى التخصيص بالمفهوم) وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم وروده من أن العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع ليس بشئ فان تقديم القوى على الاضعف أصل متأصل وبديهى ولعله يكون مجمعا عليه وأما رجحان الجمع فلا يفيد القوة فى التخصيص فانه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع فى التعارض فتدبر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة أما عندنا فلأن الكلام فى مخصوص البعض وقد تقدم أن دلالته أضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه أصلا وأما عند غيرنا فلأن العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارض فهو أقوى من العام فافهم هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام (واندفع ما قيل) فى رد تخصيص غير منصوص العلة (العلة المستنبطة اما راجحة) على العام (أو مساوية) له (أو مرجوحة) عنه (فالتخصيص على احتمال) هو راجحية العلة (دون احتمالين) آخرين (والواحد نصف الاثنين) والراجح الاغلب (فالراجح العدم) للتخصيص لكونه على احتمالين وجه الاندفاع أنا لا نسلم أن التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع يوجب أن يكون على احتمال المساواة أيضا بل على المرجوحية أيضا و يرد عليه ما مر من أن تجويز تخصيص الاقوى بالأضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق فى الجواب ما قدمر أن القياس راجح على العام المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر (على أنه يوجب بطلان التخصيص مطلقا) سواء كان بالقياس أو النص أو قرينة أخرى لان التخصيص لكل مخصص اما راجح أو مساو أو مرجوح الخ ولا يبعد أن يقال المظنة لا تعارض المئنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (أقول وأيضا الاعتبار) فى الاغلبية (لغلبة الأفراد) فما يكون أفراده أغلب فهو أرجح (لا لغلبة الاحتمال والثانى) أى غلبة الاحتمال (لا يستلزم الاول) أى غلبة الأفراد (كالامكان مع الوجوب والامتناع) فان أفراد الاول أكثر من الأخيرين مع كونهما احتمالين فيجوز أن يكون أفراد العلة الراجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصيص (فافهم وتمسك ابن الحاجب بأن القياسات اذا كانت كذلك) أى منصوص العلة أو مجمعا عليها أو كان أصله مخرجا (نزلت منزلة نص خاص) معارض للعام (فيخصص به للجمع) بينهما وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد فى التخصيص ابتداء على رأينا لأنه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام قطعى فيضمحل القياس فى مقابلته فافهم (ولا يخفى أنه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها) من الأقيسة (فعلل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص) بغيرها وكل ما عدم فيه دليل يجب نفيه (وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه فى الواقع ولا على عدم المدلول) فيه (أقول على أن الجمع) بين الدليلين حين التعارض (هو الدليل مطلقا) سواء كان كذلك أم لم يكن (فان القياس دليل مطلقا) سواء كان علته مستنبطة أو منصوصة فيجب الجمع بينه و بين العام وقد تقدم ما فيه ردا وأحكاما (واحتج الجبائى أولا بأن القياس

على الامساك لم يدل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم النحر ان حمل على الامساك الشرعي دل على انعقاده اذ لولا امكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وان حمل على الصوم الحسي لم ينشأ منه دليل على الانعقاد وقد قال الشافعي لو حلف أن لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المزني يحنث لان القرينة تدل على انه أراد البيع اللغوي والمختار عندنا أن ماورد في الاثبات والامر فهو للمعنى الشرعي وماورد في النهي كقوله دعي الصلاة فهو مجمل ۞ (مسئلة) اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز ولا يكون مجملا كقوله رأيت اليوم حمارا

أضعف من الخبر) لان القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه في شيئين السند والدلالة (فلو خص به) الخبر (لزم ابطال الأقوى بالأضعف) وهو خلاف المعقول (والجواب أن كلا من المقدمتين) من ضعف القياس ولزوم ابطال الأقوى بالأضعف (ممنوع) أما الاول فلما سيجيء في السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقا أن ضعف العام المخصوص لاجل توقف افادته على حكم المخصص المقارن لتعليله المورث للشبهة فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص أقوى البتة لا شك فيه ولا يجوز تخصيصه به وأما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف القياس فتأمل وأما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان أريد بالابطال ما يعمه فيمنع بطلانه وفيه أنه أريد هذا والمنع مكابرة لان تغيير الأقوى بالأضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر (و) الجواب (ثالثا) وانما قال ثالثا لان الاول منحل الى جوابين (منقوض بتخصيص خبر الواحد للكتاب) فانه أقوى منه (و) تخصيص (المفهوم للمنطوق) أما النقض بتخصيص خبر الواحد فغير وارد لان الخبر ظني الثبوت وعام الكتاب ظني الدلالة فتعادلا وان ادعي القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان وأما النقض بالمفهوم فوارد وقدم العذر فتذكر (و) احتج الجبائي (ثانيا بحديث معاذ) وهو ما روى أحمد وأبو داود والترمذي عنه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قاضيا قال له كيف تقضي اذا عرض لك أمر فقال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال أجتهد برأيي ولا آلو قال فضرب في صدري فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله (وهو) حديث (صحيح) وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الأمة له بالقبول لا يقعده عن الحجية ووثقه الباقلاني والطبري وأشار الى وجه الاستدلال بقوله (فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله) وأصحابه (وسلم والجواب أخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق) فالحجة منقوضة به (وأيضا لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض) فانه اذا جوز التخصيص به فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض (و) احتج الجبائي (ثالثا دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة) أي عند مخالفة القياس عام الكتاب أو السنة (للمخالفة) أي لوجود خلاف الأئمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا يخصص (والجواب) لا نسلم أن دليل القياس الاجماع فقط بل (قد ثبت بغيره) أي بغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس (واذا ثبت به) أي لو سلم ثبوته به (ثبتت أحكامه ضرورة ومنها الجمع) عند التعارض (فالخلاف) فيه (كأنه خلاف الاجماع) لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم والخلاف في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالأولى أن يقال الخلاف حادث والاجماع على الحجة اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس بمخالفة العام المخصوص فتأمل فيه (وأجيب في المختصر بان ثابت العلة) بالنص أو الاجماع (وخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالتخصيص) بالقياس (انما هو به واذا ترجح ظن التخصيص بقرينة المقام يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح) وصار التخصيص راجحا (وفيه أن الرجوع الى ذلك النص جار في جميع الأقيسة) فان العلة المشتركة موجودة في كل قياس فيتناوله النص ويلزم أن يجوز التخصيص بكل قياس (وهو خلاف مذهبه) فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا أعانته قرينة جزئية الا أن يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جليا فتدبر (قيل وأيضا) يرد عليه (اللازم) من النص المذكور (العموم) للحكم (بالنسبة الى المكلفين فقط) فانما

واستقبلنى فى الطريق أسد فلا يحمل على البليد والشجاع الابقرينة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به مجملا تعذرت الاستفادة من أكثر الالفاظ فان المجاز انما يصار اليه لعارض وهذا فى مجاز لم يغلب بالعرف بحيث صار الوضع كالمتروك مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رأيت اليوم عذرة أو غائطا لم يفهم منه المطمئن من الارض وفناء الدار لانه صار كالمتروك بعرف الاستعمال والمعنى العرفى كالمعنى الوضعى فى تردد اللفظ بينهما وليس المجاز كالحقيق لكن المجاز اذا صار عرفيا كان الحكم للعرف (خاتمة جامعة) اعلم أن الاجمال تارة يكون فى لفظ مفرد وتارة يكون فى لفظ

يصح رجوع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل (والمسئلة أعم) وجارية فى جميع الاقيسة (الا أن يخصص بذلك وفيه تكلف) صريح (أقول لو قيل دل) النص المذكور (بمفهوم الموافقة على أن حكم النظائر والاشباه واحد) فانه يفهم المناط فى النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر فى الجامع المقتضى للحكم فكذلك فى كل مثلين وان لم يكونا من المكلفين (لم يبعد) عن الصواب (فتأمل)

(فصل المطلق مادل على فرد ما منتشر) وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهى فى المفرد حصة منه مع قيد الوحدة المبهمة وفى الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر (فالمعهود ذهنا منه) لانه دال على الفرد المنتشر أيضا (بخلاف نحو أسامة) من أعلام الاجناس فانها تدل على الجنس من حيث هو (وسائر المعارف) من المضمر مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منها معهودا ذهنيا واسم الاشارة مطلقا (و) بخلاف (كل عام ولو) كان (نكرة) نحو كل رجل أو لا رجل والنكرة المنفية وان كان عند المصنف للفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالته ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من أقسام الخاص (فبين النكرة والمطلق عموم من وجه) لتصادقهما فى نحو رقبة والتفارق من جانب الاول فى النكرة العامة ومن جانب الثانى فى المعهود الذهنى (والمقيد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما) ولعل المراد ما أخرج عن الانتشار بقيد مستقل (نحو رقبة مؤمنة) فيخرج المعارف لانها وان أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر (وقال جماعة ومنهم الامام الرازى) من الشافعية وصدر الشريعة منا (المطلق الدال على الحقيقة من حيث هى هى) فعلى هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة (وهذا مبنى على جعل النكرة) موضوعة (للمهية لان رقبة مطلق اتفاقا) بيننا وبينهم فلو لم تكن للمهية لخرجت ثم أشار الى منشأ زعمهم بقوله (وهم نظروا الى القضايا الطبيعية) المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق (ومهملة المتقدمين) المحكوم فيها عليها من حيث هى (والمصادر) الغير المنونة (نحو رجعى ودكرى وعلم الجنس) فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهى الموضوع لها (ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتأخرين) المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية أولا (والمصادر المنونة واسم الجنس) المقصود فيها الأفراد دون الطبيعة (فكلها كثيرة كثرة لا نسبة لها بمقابلها فالمتعارف) للافراد (وهو منشأ التبادر) وهو علامة الحقيقة (ومناط الغرض أجدر بالاعتبار وألصق بالمقام) ولا شك أن الغرض انما يتعلق فى المحاورات بالأفراد فهى الموضوع لها (هذا) وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن الالفاظ موضوعة بازاء الطبائع من حيث هى والوحدة والانتشار انما جاآ من التنوين فحينئذ لقائل أن يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم أن المتبادر فى الاطلاق هو الأفراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقريب وان كان المدعى هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس الا فى اللفظ وشيد أركانه بانه يلزم أن يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذى للتأكيد وكذا النكرات الواقعة أخبارا الان المراد منها المهية والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم فى المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ فى الجنس الذى هو مفاد اللفظ بدونه وأيضا يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعرف باللام أو الاضافة موضوعا للعموم مع أنه هو المتبادر والمجمع عليه فالظاهر أن النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل لأغراض أخر واستعماله فى الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق للتأكيد ولهذا لم يحمل مشايخنا فى نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة وأما المعرف باللام اذا أريد به الطبيعة مجاز البتة لانه انما يراد اذا لم يكن هناك استغراق وهو آ

مركب وتارة في نظم الكلام والتصريف وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والعضو الباصر والميزان وقد يصلح لمتضادين كالقرء للطهر والحيض والناهل للعطشان والريان وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض والرجل لزيد وعمرو وقد يكون موضوعا لهما من غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر كقولك الارض أم البشر فان الأم وضع اسما للوالدة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل في الشرع الى معان ولم يترك المعنى

المجازية وقد سبق فتذكر ((مسئلة)) اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما أن يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يخلو اما أن يختلف الحكم أو يتحد والثاني لا يخلو اما أن يكونا منفيين أو مثبتين والثاني اما أن يتحد السبب أو يختلف فهذه خمسة أقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار اليه بقوله (اذا اختلف حكمهما كما اذا قال (أطعم فقيرا واكس فقيرا عاريا لم يحمل المطلق على المقيد) وهو ظاهر (الا ضرورة مثل أعتق رقبة) لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن أخذ الميراث عنه (ولا تملك الا رقبة مؤمنة) فان التملك من لوازم الاعتاق والنهي عنه نهي عن الاعتاق ثم ينبغي أن يفصل ههنا أيضا بان الثاني ان تراخى نسخ والا قيد على نحو التخصيص (ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه) بين الحنفية والشافعية (مطلقا) سواء كان سبب الحكمين واحدا أم لا (و) نقل (الغزالي) على ما في بعض شروح المنهاج (عن أكثر الشافعية الحمل) في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل (عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظرا الى اليد) فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (فقيدت) في التيمم (بالمرافق) أيضا ثم تخطئته بان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن الامام أبي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب أحمد وجمهور المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد له أن المسح في التيمم الى المرافق كما عن أئمتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الآمدي لكونه أوثق من الغزالي أو لقبول نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب الى المرافق قلت حجتهم أن الخلف كالاصل ويرد عليه أن هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن أن يقرر ان اليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضا ارادة الاطلاق بان يراد به مطلق ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد والا جاز مسح جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح الى المرافق في رواية الحاكم وآية الوضوء بيانا لان الخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز أن يكون ما روى عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا أولى فان ما روى عمار رضي الله عنه أدنى درجة وفي هذا تخلص عن التعارض أيضا قلت ألم تر أمير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار بل روي عنه أنه قال اتق الله يا عمار فتأمل فانه موضع تأمل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين ما أشار اليه بقوله (وان اتحد) الحكم (مع اتحاد السبب فان كانا منفيين فيعمل بهما اتفاقا) ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل بهما (كما تقول في الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا) فانه يمكن العمل بالكف عنهما (وفي شرح المختصر هذا من العام) لان النكرة تحت النفي تعم (لا من المطلق فهو من باب آخر) وهو افراد فرد من العام (وقد علم) فيما سبق أنه لا يخصصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقا فافهم (وفي شرح الشرح) هذا (مناقشة في المثال) وليس هذا من دأب المحصلين (و) المثال (المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق) بل معهودا ذهنيا (كما في اشترِ اللحم أقول) في رده (المقصود) من الاعتراض (أن نفي الحصة المحتملة الذي هو معنى المطلق يعم كالنكرة) فكل نكرة أو معهود ذهني يقع تحت النفي فهو يكون نفيا للحصة المحتملة فيعم (فليس مناقشة في المثال بل في الممثل له وما ذكره من المثال ففيه أن المعهود ذهنا كالنكرة حكما) يعم تحت النفي فهو أيضا من باب العام وهذا غير واف فانك قد عرفت أن حقيقة النكرة المنفية وان كان نفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة أيضا نحو ما جاء رجل بل رجلان وقد صرح المصنف فيما مر أن النكرة المنفية بغير لا الجنسية ليست نصا في العموم فيمكن أن يراد بها نفي الحصة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع حصة أخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا

الوضعى أيضا أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح فان جميع هذه الالفاظ مردّدة بين الزوج والولى وأما الذى بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول وأما الذى بحسب نسق الكلام فكقولك كل ماعلمه الحكيم فهو كما علمه فان قولك فهو كما علمه متردّد بين أن يرجع الى كل ما و بين أن يرجع الى الحكيم حتى يقول والحكيم يعلم الحجر فهو واذا كالحجر وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فان الوقف على السموات فى قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم له معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم سركم وجهركم وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله

زاد قوله من غير استغراق غاية ما فى الباب أن هذا الاستعمال يكون مجازا ولا ضير لكن بقى ههنا شئ هو أن النهى عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فالنهى عن المطلق من جهة الانتشار يستدعى الكف عن واحد من أفراده و يتحقق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهى عن المقيد يستدعى أن لا يأتى بواحد من أفراده ان كانت وأن لا يأتى به ان لم تكن له أفراد كثيرة ففى الاتيان به أو جميع أفراده مأثم فحينئذ لا يمكن العمل بهما فلا بد من الحمل أو النسخ كما فى المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالأولى أن يراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما و بالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان مر لكن كرر لزيادة الفائدة ثم انه لم يذكر بحث افراد فرد من العام فى كتب مشايخنا الكرام كأصول الامام فخر الاسلام ونحوها فالأحرى الحمل على ما قلنا و يؤيده تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد أيضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين فى حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله (وان كانا مثبتين فان وردا معا) والسبب واحد (حمل المطلق عليه) أى يراد بالمطلق المقيد (ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين) من الاطلاق والتقييد (فى وقت واحد) ولو لم يحمل يلزم ذلك (والمعية قرينة البيان) كما فى التخصيص وفيه اشارة الى أن الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب أو الاباحة اذ لا تمانع فى اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد يقتضى ثبوت المؤاخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزاءه مطلقا (كقوله تعالى فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام (متتابعات) فيحمل المطلق على المقيد (ومن ثمة قال أصحابنا بوجوب التتابع فى صوم كفارة اليمين) لان قراءة ابن مسعود مشهورة تلقى الصدر الاول بالقبول فيقيد به مطلق الكتاب وانما لم يحمل الشافعى رحمه الله تعالى ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أم لا ليست حجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر كذا فى التلويح (وان جهل) التاريخ (فكذلك) أى يحمل المطلق على المقيد (لعدم الترجيح) لاحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة (فيترجح البيان) و يقيد المطلق هذا والأظهر المطابق لاصولنا أن هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من أفراد المطلق لمعارضة وجوب المقيد اجزاءه فيحتاط فى العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزئا ولو كان المقيد فهو البتة و يترك العمل بما سواه وهذا مراد مشايخنا بحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيحتمل أن يكون ناسخا له أو منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم (وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ) للمطلق بالزيادة (عندنا أى ايجاب القيد ورفع للاطلاق المراد أوّلا) أى ايجابه فلا يجزئ غير المقيد من أفراد المطلق وقد كان مجزئا قبل (وعند الشافعية) المقيد المتأخر (مخصص) للمطلق (أى بين أنه المراد بالمطلق أوّلا) أى من الابتداء بطريق اطلاق المطلق على المقيد (وهو معنى حمل المطلق على المقيد لنا أوّلا كما أقول المطلق حقيقة فى الاطلاق ولا شئ من الحقيقة يترك الا بدليل) صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف (ولا دليل) صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتأخر أو غيره والثانى باطل (اذ غير المقيد مفروض الانتفاء) فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول أيضا باطل لان الدليل الصارف يجب دلالته فى زمان التكلم به (والمقيد معدوم فى زمان الاطلاق فرضا وكل ما عدم ذاته عدم صفته) وهى الدلالة فاذن لا دليل على التقييد أصلا (فالعلة التامة للاطلاق من المقتضى) وهو كونه حقيقة (وعدم المانع) وهو الدليل الصارف (متحققة فى زمان الاطلاق) فالاطلاق ثابت غير متروك فاذا جاء المقيد نسخه و زاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تلتفت الى ما يمكن توهمه من أن وجود المقيد ولو متأخرا قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة

والراسخون فى العلم من غير وقف يخالف الوقف على قوله الا الله وذلك لتردد الواو بين العطف والابتداء ولذلك قد يصدق قولك الخمسة زوج وفرد أى هو اثنان وثلاثة ويصدق قولك الانسان حيوان وجسم لانه حيوان وجسم أيضا ولا يصدق قولك الانسان حيوان وجسم ولا قولك الخمسة زوج وفرد لأن الانسان ليس بحيوان وجسم وليست الخمسة زوجا وفردا أيضا وذلك لان الواو يحتمل جمع الاجزاء وجمع الصفات وكذلك تقول زيد طبيب بصير يصدق وان كان جاهلا ضعيف المعرفة بالطب ولكن بصير بالخياطة فيتردد البصير بين أن يراد به البصير فى الطب أو يراد وصف زائد فى نفسه فهذه أمثلة مواضع الاجمال وقد تم القول فى المجمل وفى مقابلته المبين فلنتكلم فى البيان وحكمه وحده

ارادة المجاز الى آخر العمر (فافهم و) لنا (ثانيا الحمل فرع الدلالة) يعنى حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه (ولا دلالة) للمطلق (على الخصوص باحدى الدلالات) الثلاث وهو ظاهر جدا والدلالة المجازية وان كانت من الالتزام فهى منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مرادا فيرفعه المقيد فافهم (وأجيب فى المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد) على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحمل مع أن الحمل هنالك بالاتفاق فما هو جوابكم فهو جوابنا (و) بانه لازم عليكم (فى التقييد) للرقبة (بـ) وصف (السلامة) مع أنه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه (قلت) فى الجواب عن الاول (نلتزم أن المطلق المتأخر ناسخ) للقيد المتقدم (كالعام) فانه اذا تأخر عن الخاص نسخه فالدليل وان دل عليه لكن المدعى غير متخلف فان قلت هذا منع لما نقل عنكم قال (ونقلكم اتفاقنا ليس بمطابق لأصولنا) فلا يسمع ولم يصرح واحد منا به بل قال الامام فخر الاسلام فى أثناء ابانة انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية المواريث فصار الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق (ولو سلم) اتفاقنا فيه (فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة) صارفة فحينئذ يدل بالدلالة المجازية التى هى من الالتزام فلا يجرى فيه الدليل . اعلم أن فى المقام كلمة ربما اشارة الى أن كون تقدم المقيد قرينة ليس كليا بل لا بد من علم المخاطب به حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد أيضا من عدم ارادته رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة بل لا بد من انضمام أمر زائد فقد ظهر أن الجواب هو الاول فقط وقال فى الجواب عن الثانى (وأما السلامة فليست) ارادتها (تجوزا فان الرقبة لا يتناول فائت المنفعة عرفا كالماء لا يتناول ماء الورد) عرفا وتحقيقه أن الرقبة موضوعة فى اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم أطلق على انسان تجاز الوجوده بوجودها وانتفائه بانتفائها لكن لما كان فائت المنفعة هالكا معنى لعدم الانتفاع برقبته أطلق على السالم وخصص بالمتاول غير فائت جنس المنفعة فلا تقييد وليس الامر كما ظن أن الرقبة للعبد مطلقا فتدبر (ولو سلم) أن الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة (فانتقال الذهن من المطلق الى) الفرد (الكامل ظاهر) والقرينة هى كماله فيه فلها دلالة التزامية مجازية بقرينة وأما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا أيضا ما تقدم فى عدم جواز تأخير المخصص من لزوم التجهيل بل اللزوم ههنا أظهر فان المطلق خاص وهو قطعى الدلالة فذكره مع عدم ذكره وجب التقييد مع ارادته تجهيل للمراد واضلال فافهم (واستدل) على المختار (بقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم (الآية) فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق فى زمانه على اطلاقه (و) استدل أيضا (بقول ابن عباس رضى الله عنه أبهموا ما أبهم الله) والمطلق مبهم فيترك على ابهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد ينسخه (و) استدل (بان الاطلاق معلوم كالتقييد) فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقييد (فتأمل) فى الحاشية ولا يخفى أن التقييد اذا كان قرينة وبيانا تندفع هذه الوجوه فتدبر أما اندفاع الاول فلان المطلق هنالك مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر فلا ينافيه الآية فانه ينهى عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشئ فان المقيد لم يكن فى زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد اعتبار المسكوت الغير الظاهر واعراض عن الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر وأما اندفاع الثانى فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله وهذا أيضا ليس بشئ فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه ثم من الاعاجيب ما فى التلويح ان الخصم لا يرى قول الصحابى حجة فى الفروع فكيف فى الأصول فلا حجة فى قول ابن عباس ولا أدرى ما أراد فانه وان أبى عنه من حيثية الحجة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر لغوى فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند أهل العربية قاطبة ولئن تنزلنا فليس أدنى حالا من سيبويه وأمثاله فافهم وأما اندفاع الثالث فلان الاطلاق

((القول فى البيان والمبين)) اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب فى البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتابا فالخطب فيه يسير والأمر فيه قريب ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب المجمل فانه المفتقر الى البيان والنظر فى حد البيان وجواز تأخيره والتدريج فى اظهاره وفى طريق ثبوته فهذه أربعة أمور نرسم فى كل واحد منها مسئلة

((مسئلة * فى حد البيان)) اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فههنا ثلاثة أمور اعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف

ليس معلوما لكون التقييد قرينة صارفة وهو أيضا ليس بشئ لانعدام مازعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية (قالوا أولا كما فى المنهاج فى الحمل) أى حمل المطلق على المقيد (عمل بالدليلين) وفى النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهدار أحدهما (قلنا) قولكم فى الحمل عمل بالدليلين (ممنوع) بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد (فان العمل بالمطلق يقتضى الاطلاق) واجزاء كل فرد منه وقد انتفى بل فى النسخ عمل بهما فى زمانين فهو أولى فان قلت انهم أرادوا أن فى الحمل عملا لدليل الاطلاق باعتبار التجوز ولدليل التقييد فى معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم امكان العمل بهما فى تمام مدلولهما وههنا العمل بهما فى تمام مدلولهما ممكن فى زمانين فافهم ولا تزل (و) قالوا (ثانيا فيه) أى فى الحمل (الاحتياط فان المطلق ساكت) عن القيد فيحتمل أن يكون مرادا (والمقيد ناطق) به فلا يحتمل عدم الارادة (وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين) فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط (قلنا أولا لا تقريب اذ فى النسخ كذلك) لأنه أيضا موجب للعمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة وأما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر أم ثابت بعد ورود المقيد فهذا أمر زائد لا يدل عليه الدليل (ولو قيل البيان أسهل) من النسخ فيحمل عليه (قلنا) لا نسلم أن البيان أسهل فى الكلامين المستقلين المتعارضين والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح فى المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ أحدهما من الآخر فافهم و (لو سلم) أسهليته (ف) هو (اذا لم يكن مانع) عن البيانية (وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع) فانه موجب لتركه على الحقيقة فافهم (وثانيا أقول) ماذكرتم (منقوض بالاختلاف حكما كما مر) فان الاحتياط يقتضى أن يحمل المطلق هنالك أيضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع أنه لا حمل عندكم أيضا وفيه شئ فان موضع الاحتياط ليس الا فى صورة التعارض ولا تعارض هنالك فلا احتياط ولك أن تدفعه بانه لم يكن هنالك عند ورود الاطلاق تعارض فليس مانحن فيه أيضا موضع الاحتياط بحمله على المقيد (و) أقول أيضا منقوض (عما اذا كان الاختلاف) بالاطلاق والتقييد (فى السبب كما سيأتى) فان مقتضى الاحتياط هنالك أن لا يحمل فان سببية المطلق يقتضى الوجوب مطلقا سواء وجد فى ضمن المقيد أو غيره وسببية المقيد يقتضى الوجوب فى حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر فيجب أن لا يحمل مع أنكم تحملون فتدبر وقلنا ثالثا ان الاحتياط انما يعتبر اذا كان محل للشبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعا فلا يصح تغييره عما كان عليه ألا ترى أنه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم مستدلا أيضا فافهم (و) قالوا (ثالثا كما فى المختصر لو لم يكن) المقيد (بيانا) بل ناسخا (لكان كل تخصيص نسخا لانه مثله) فان التقييد يخرج بعض أفراده البدلى والتخصيص يخرج بعض أفراد العام المشمولة اجماعا فلو لم يكن أحد الاخراجين بيانا بل نسخا كان الآخر كذلك (قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل) كلام (متراخ) معارض للعام فى بعض الافراد (نسخا) كما ان المقيد المتراخى نسخ (وبطلانه ممنوع) وأما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم فى البعض لا يكون نسخا كالمقيد (أجاب فى شرح المختصر بان فى التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل) أى قبل التقييد فى المطلق ظاهر أى فى التقييد حكم معارض لحكم المطلق واذ هو متأخر يكون ناسخا البتة (أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط) من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بد له من الحكم فى الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المماثلة وابداء الفرق وقد يقرر بأنه ليس فى المطلق حكم المقيد أصلا لا موافقا ولا مخالفا وحينئذ يتوجه اليه ما فى التحرير انه ينبو عنه طريقة الفريقين أما طريقة الشافعية فلأن المطلق شمول عندهم على المقيد ففيه حكم المقيد وأما طريقة الحنفية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فأى شئ ينسخ وفى صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بأن العام متضمن لحكم كل فرد وأما المطلق فانما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم (قيل) فى حواشى

فقال

فقال في حده انه اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلي ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج الى المعرفة أعني الامور التي ليست ضرورية وهو الدليل فقال في حده انه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضي ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبين الشئ فكأن البيان عنده والتبين واحد ولا حجر في اطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة الا أن الأقرب الى اللغة والى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضي اذ يقال لمن دل غيره على الشئ بينه له وهذا بيان منك لكنه لم يتبين وقال تعالى هذا بيان للناس وأراد به القرآن وعلى هذا فبيان

مرزاجان (في التخصيص أيضا حكم جديد) مخالف لحكم العام (لم يكن) فيه (فلا فرق مثل أكرم العلماء ولا تكرم زيدا) وهو عالم (أقول محصل الفرق) بين التقييد والتخصيص (أن التقييد من حيث هو هو يقتضي ايجاب شئ زائد) على المطلق فيصلح ناسخا (وأما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الايجاب) أصلا (بل انما يقتضي الدفع) لبعض الحكم (فقط ألا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة) من الحنفية واذا لم يكن التخصيص مقتضيا الحكم (فهو بحقيقته لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن) من قبل بل كان مخالفة واذا تحقق الفرق (فلا مماثلة بينهما) وهذا أيضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا بكلام مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو أيضا مفيد لحكم لم يكن وأما الاستثناء فليس تخصيصا أصلا ولئن تنزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم مخالف لحكم العام فيلزم أن يكون نسخا وهو كاف للاستحالة وأما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق في الجواب هو الأول فاحفظ القسم الرابع هو ما اذا كان في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله (أما اذا تعدد السبب) مع كون الحكمين واحدا (كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار) قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا (وتقييدها بالايمان في كفارة القتل) قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة (فعندنا لا يحمل) المطلق على المقيد أصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايمان بل يجزي الكافرة أيضا (وعند الشافعي يحمل) واختلف أصحابه (فأكثر أصحابه مراده) بالحمل الحمل (بجامع وهو الصحيح عندهم والحق أن القياس لو تم لا يدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا) لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الارادة لغة (والثاني لا يستلزم الأول) أي الزيادة الشرعية لا تستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق فمع كونه دليلا شرعيا يصلح مخصصا لغة فكذا ههنا ولا استحالة في تبيين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي عارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات فعلم أن العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا فالتخصيص أو تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس هذا من اللغة في شئ فتأمل فيه وتذكر ما أسلفنا في مسئلة تخصيص القياس على رأينا فانه شرعي قطعا اذ حاصله أنه يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل أقوى هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كدر فان هذا انما يصح اذا تعارضا ولم يعلم التاريخ عندنا وأما اذا الاصق أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأي الشافعية مطلقا فان المراد حينئذ من العام البعض ومن المطلق المقيد ويجعل المريد القياس قرينة فالتخصيص والتقييد اذا لغوي فتدبر (وقيل) يحمل (مطلقا الا لمعارض كقيدين متضادين) نحو أعتق رقبة عند حلول حادثة وأعتق رقبة كافرة عند أخرى وأعتق رقبة مؤمنة عند ثالثة فحينئذ لا حمل والا لزم ايجاب متضادين (لنا) أولا (شرط القياس عدم معارضة نص له) لما يفيده القياس (وههنا المطلق دل على الاجزاء مطلقا) في هذا المقيد كان أو غيره (لانه عام بدلا فيتساوى دلالته) على كل فرد هذا المقيد كان أو غيره والقياس يقتضي عدم الاجزاء الا بهذا المقيد فعارض المطلق القياس ففات شرطه فبطل نفسه (فما في التلويح ان وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيد) فما يفيده القياس هو هذا فلا ينافي وجوب المطلق بل يؤكده فلم يفت شرطه (ساقط فتدبر) وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجزي لو أتى به في أي واحد كان في ضمن هذا المقيد أو غيره لا وجوب شئ من خصوصياته والقياس يقتضي

الشئ قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح فهى بيان فى حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن صار فى عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول فيقال له بيان حسن أى كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد ٭ واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد بل أن يكون بحيث اذا سمع وتؤمل وعرفت المواضعة صح أن يعلم به ويجوز أن يختلف الناس فى تبين ذلك وتعرفه وليس من شرطه أن يكون بيانا المشكل لان النصوص المعربة عن الأمور ابتداء بيان وان لم يتقدم فيها اشكال وبهذا يبطل قول من حده بأنه اخراج الشئ من حيز

وجوب هذا المقيد بحيث لا يجزى غيره من أفراد المطلق ولا شك فى المنافاة فتثبت ولا تخبط ولنا ثانيا أن الحكم فى الأصل هو عدم اجزاء غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه أصلا للقياس مثلا نص كفارة القتل انما وجب ايجاب المؤمنة وأما عدم اجزاء الكافرة فبالأصل فلا يصلح هذا أصلا للقياس ويرد عليه أنا نعدى ايجاب القيد وهو حكم شرعى فيلزم ايجابها فى أمثالها فوجب الحمل وما قال صدر الشريعة ان ايجاب القيد يشتمل على شيئين أحدهما اجزاؤه ولا فائدة فى تعديته لان اجزاء المؤمنة فى كفارة الظهار بالنص المطلق والآخر عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلا فليس فى الأصل حكما شرعيا فانه انما يدل على اجزاء المؤمنة وأما عدم اجزاء الكافرة فبالأصل فغير واف فانا نعدى وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم شرعى فيجب أن يجب فى كفارة الظهار أيضا فلا يجزى غيره البتة فافهم وتأمل فانه انما يرد فيما اذا كان الحكم الايجاب وأما اذا كان اباحة فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل فى كفارة الظهار وغيرها خاصة هو أن القتل من أعظم الذنوب فيكون ساتره ومكفره أقوى ولا يلزم منه كون ساتر الذنوب التى دونه على مثل تلك القوة واعترض عليه بان القتل وان كان من أعظم الذنوب لكن القتل الخطأ ليس من الكبائر اذ لا صنع فيه ولا اثم للحديث المشهور وانما وجب الكفارة لترك التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم بل الظاهر أن الافطار فى نهار شهر رمضان أعظم من ترك التثبت فحينئذ انقلب ما قلتم عليكم من أن ساتر القتل ساتر صغيرة فيجب أن يكون ساتر الكبيرة أقوى ولا أقل من المساواة والاستدلال على أعظمية هذا القتل يعنى الخطأ بوجوب الدية غير صحيح فانه لجبر المقتول كما اذا أكل مال الغير عند المخمصة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه لانه لجبر حق المالك وهذا كلام متين ان حرر على طريقة منع الأعظمية الا أن يقال ان القتل لما كان قبيحا فى نفسه أعظم القبح فترك التثبت فيه أيضا من أعظم الذنوب الكبائر فتأمل فيه الحاملون مطلقا (قالوا كلام الله تعالى واحد فلا يختلف) اطلاقا وتقييدا (بل يفسر بعضه بعضا) فيجب الحمل (وهو ليس بشئ) فان وحدة الكلام لا تنافى الاختلاف بالاطلاق والتقييد بحسب اختلاف التعلقات مع أنه ينفى النسخ مطلقا مع ان الكلام فى الكلام اللفظى ولا شك فى الاختلاف القسم الخامس هو ما اذا وردا فى السبب فنبه عليه بقوله (ولو كان الاختلاف) تقييدا واطلاقا (فى سبب الحكم الواحد كأدوا عن كل حر وعبد فى رواية عبد الله بن ثعلبة) روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطر بيوم أو بيومين فقال أدوا صاعا من بر أو قمح بين اثنين أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير كذا فى الحاشية (مع رواية من المسلمين على ما فى الصحيحين عن ابن عمر) أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين كذا فى الحاشية (فلا حمل) للطلق على المقيد (عندنا خلافا للشافعى) رحمه الله واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد فرد من أفراد العام وقد مر أنه ليس مخصصا فلا يصح من الشافعى الخلاف فى عدم التقييد الا أن يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخصص فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق ما لا يقيد سواء كان عاما أو مطلقا وبالمقيد ما اشتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة والا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصا عند الشافعى رحمه الله مع أنه ليس كذلك نعم يصح هذا التأويل فى المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل اتفاقا فلا يلزم منه الا عدم تخصيص افراد فرد من أفراد العام وهو مؤكد لما سبق فتأمل فقد ظهر أنه لا ملجأ فى هذا للشافعية الا الى المفهوم مع أن ههنا فائدة أخرى وهى زيادة الاعتناء بشأن المسلم أو انه أخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا من مواضع المفهوم فتدبر (لنا الاحتياط) فانه فى ابقاء المطلق على اطلاقه ليجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد (و) لنا (عدم المنافاة) بين سببية المطلق والمقيد (فقد يكون لشئ أسباب شتى) والمقتضى للحمل انما هو تخيل المنافاة بين الكلامين واذا انتفى بقى

الاشكال الى حيز التجلى فذلك ضرب من البيان وهو بيان المجمل فقط * واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل قطعا دليل و بيان وهو كالنص ثم كل مالا يفيد علما ولا ظنا ظاهرا فهو مجمل وليس ببيان بل هو محتاج الى البيان والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به لكنه يحتاج الى البيان ليصير الظن علما فيتحقق الاستغراق أو يتبين خلافه فيتحقق الخصوص وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه انه أريد به بيان الشرع لان الفعل لا صيغة له

الكلامان على الحقيقة (أقول تمامية المطلق فى السببية تمنع الاحتياج الى القيد) فى السببية (والا) تمنع الاحتياج الى القيد (كان) المطلق (غير تام) فى السببية فلا يفضى الى الوجوب هذا خلف فتمامية المطلق مناف لسببية المقيد فان قلت عدم الجزء سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزأين فلم تمنع تمامية الاول سببية الثانى قال (ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزأين لان العلة) للعدم (حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان) له فليسا علتين حقيقة حتى تمنع سببية أحدهما الآخر ثم اعلم أن هذا لا يتوجه فى المثال المضروب فان أدّوا عن كل حرّ وعبد انما يقتضى سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حرّ وعبد من المسلمين يقتضى سببية كل واحد من جزئيات مسلمهم فان الحكم فى العام على الافراد ولا تزاحم فى الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ماذكر نعم هذا الايراد متوجه على المسئلة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فتدبر (فالحق أن يحمل ههنا المقيد على المطلق لا بمعنى أن المراد منه ذلك) فانه ممتنع لانه يلغو القيد حينئذ (بل بمعنى أن المقيد سبب لان المطلق سبب) والمقيد مشتمل عليه فسببيته لاشتماله على السبب حقيقة (و بينهما بون) بعيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا أن الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد و يمكن حمل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ماهو مشتمل على السبب الحقيقى شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم

(فصل فى الامر * وهذا اللفظ) أى لفظ الامر المؤلف من أ م ر (حقيقة فى القول المخصوص) وهو قول الطالب للفعل حتما (مجاز فى الفعل) بكسر الفاء (وقيل) هذا اللفظ (مشترك) بينهما لفظا (وقيل) هذا اللفظ موضوع (للمشترك) بينهما فهو متواط (وهو أحدهما) الدائر بين الفعل والقول المخصوص (لا الفعل الأعم من اللسانى) وغيره (كما قيل لدخول النهى) فى الامر والأخبار وسائر الالفاظ ولم يقل به أحد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الأمر فى القول المخصوص مجازا ورد بان استعمال الأعم فى الفرد ليس من المجاز فى شئ ولك أن تقول ان اطلاق الاعم على الاخص بوجهين أحدهما أن يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحققه فيه ولا شك فى كونه حقيقة وثانيهما ارادة الأخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك فى كون هذا الاطلاق مجازا واذا تمهد هذا فنقول يلزم حينئذ تجوز لفظ الامر المستعمل فى القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فتأمل (لنا تبادر خصوص القول) المخصوص من لفظ الامر (عند اطلاقه) من دون قرينة (فليس لمشترك) والا لتبادر المطلق لا الخصوص (ولا بمشترك) موضوع لهما (ومافى شرح المختصر لو كان مشتركا) لفظيا (لتبادر الآخر أو لم يتبادر شئ فبنى على اختلاف الرأيين) فى علامة الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو أم لا والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيهما فيتبادر الآخر أيضا على الرأى الاول أو لم يتبادر شئ على الرأى الثانى لكن يبقى المناقشة بان الرأى الثانى لم يعتبر تبادر الحقيقى مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رأيه لم يتبادر شئ فتأمل فيه فالاولى مافى الحاشية أن المعنى لو كان مشتركا بينهما كانا متساويين فى التبادر وعدمه لتساوى نسبتهما الى اللفظ (وقيل) فى شرح الشرح (معناه) لو كان مشتركا بينهما (لتبادر كل) من معنييه (خطورا) عند عدم القرينة (أو لم يتبادر شئ ارادة) بناء على عدم عموم المشترك (ورد) فى حواشى مرزاجان (بان التبادر خطورا ليس من علامة الحقيقة لتصريحهم بسبق فهم الجزء) على فهم الكل (وفهم الملكة) على فهم العدم مع أن اللفظ ليس حقيقة فيهما وانهما خطوران (أقول الخطور من اللفظ أولا) وبالذات (للمفهوم مطابقة لان الوضع للكل بالذات) فهو المدلول (و) الخطور (للجزء واللازم) كالملكة (بالواسطة وان كان التحصيل) فى الخارج

(مسئلة فى تأخير البيان) لاخلاف أنه لايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الاعلى مذهب من يجوز تكليف المحال أما تأخيره الى وقت الحاجة فجائز عند أهل الحق خلافا للمعتزلة وكثير من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب الظاهر واليه ذهب أبو اسحق المروزى وأبو بكر الصيرفى وفرق جماعة بين العام والمجمل فقالوا يجوز تأخير بيان المجمل اذ لايحصل من المجمل جهل وأما العام فانه يوهم العموم فاذا أريد به الخصوص فلا ينبغى أن يتأخر بيانه مثل قوله اقتلوا المشركين فانه ان لم يقترن به البيان له أوهم جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك الى قتل من لايجوز قتله والمجمل مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يجوز تأخير بيانه

أو مطلق التصور (بالعكس) والمراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا (كما قالوا ان ثبوت الحيوان لزيد بواسطة الانسان) وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان وعلة له (وقد حقق فى محله فالرد رد) ويمكن أن يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك أو لم يتبادر شئ ارادة عند من لايعمم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظى لايقنع بهذه المقدمات بل يدعى تبادر الكل معا خطورا وبدلا ارادة ويستند بأن أهل اللغة تعرضوا الكلا معنييه وهم لايدونون المجازات فتدبر (واستدل) على المختار (أولا بلزوم الاشتراك) على تقدير كونه حقيقة فى الفعل لكونه حقيقة فى القول قطعا واذا كان مشتركا (فيخل بالفهم وعورض بالمجاز فانه مخل لفهم المراد) أيضا فيلزم أن لايكون مجازا فيه (وقد تقدم الترجيح) ثم ان هذا الاستدلال لاينتهض على القائل بالاشتراك المعنوى كذا فى التحرير ولعل المستدل ظن بطلان القول به ضروريا فانتهض لابطال الاشتراك اللفظى (فافهم و) استدل (ثانيا بعدم الاشتقاق) منه باعتبار المعنى الثانى (فلا يقال أمر وآمر كأكل وآكل) ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق (أقول انما يتم لو كان) الامر بمعنى الفعل (مصدرا وهو ممنوع لجواز أن يوضع له على أنه شئ لا على أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق (تفكر ففيه دقة) ظاهر هذا الكلام يقتضى أن الامر عند القائل بالاشتراك اللفظى موضوع للمعنى المصدرى لكن لا من حيث انه معنى مصدرى وحدث قائم بالفاعل بل باعتبار أنه شئ من الاشياء وكتب اللغة حاكمة بأنه موضوع للشئ المطلق الشامل للفعل ويشهد بذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالجواب أظهر (و) قال (فى التحرير ان اشتق) منه (فلا اشكال والا فكالقارورة) أى لايجرى فيه الاشتقاق كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار (وفيه ما فيه) أما أولا فلانه شك فى الاشتقاق وعدمه مع أن العدم مقطوع وأما ثانيا فلان جعله كالقارورة يوجب جواز الاشتقاق فى الاصل والمانع طار وليس كذلك كذا فى الحاشية وأما ثالثا فلان عدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل فى مفهومه وما المانع فى أمر وآمر فانه كأكل وآكل كذا قيل والجواب عن الاول فلانه تنزل لا أنه شك وعن الثانى أن التشبيه لايوجب أن يكون مثله فى جميع الوجوه بل المقصود أنه جامد كالقارورة فان الزجاج مأخوذ فيها فلا اشكال فى عدم الاشتقاق وطريان المانع فى القارورة لايضر تشبيه الجامد من الاصل فى الجامدية المطلقة وبه اندفع الثالث أيضا مع أنه كلام على السند فليتدبر (و) استدل (ثالثا بلزوم اتحاد الجمع) على تقدير الاشتراك اللفظى (مع أنه فى الفعل أمور وفى القول أوامر) أشكل عليه أن فواعل ليس من أبنية جمع فعل ولذا قيل انه جمع آمرة وقيل انه أفاعل جمع آمر جمع أمر كأكالب وأكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل أن جمعه باعتبار معنى الفعل أمور دون القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لأنه دل على أنه غير متواطئ فلو لم يكن مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله (ويجاب بان الجمع سماعى فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة) وأجاب عنه أيضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقى والمجازى أندر ندرة شديدة من الاشتراك الذى هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للأغلب فيكون حقيقة فى الفعل ويكون الجمع بحسبه أمور وقد بلغ فى بيانه مبلغا وحقق أن التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء (أقول ولك أن تعارض بانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف وأما الملازمة فللزوم خلو لفظ) على ذلك التقدير (عن معنى وضعى) لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولا (فان الأمور بزعمكم كذلك) أى ليس له معنى وضعى (والأصح استعماله فى القول حقيقة) لانه فقط موضوع له بزعمكم والاستعمال فيه حقيقة ثم أكد وقال (كيف وهذا الجمع ليس من اللغة حينئذ (بل من التجوز ولا قياس) فى اللغة (فهو اختراع) البتة واذا ثبت لزوم خلو لفظ عن معنى وضعى وهو ممتنع وان جاز

لان

لان الحق مجمل لا يسبق الى الفهم منه شئ وهو كما لو قال حج فى هذه السنة كما سأفصله أو اقتل فلانا غدا ما له تأعينها من سيف أوسكين وفرق طوائف بين الامر والنهى وبين الوعد والوعيد فلم يجوز وا تأخير البيان فى الوعد والوعيد * ويدل على جواز التأخير مسالك (الاول) أنه لو كان ممتنعا لكان لاستحالته فى ذاته أو لافضائه الى محال وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر واذا انتفى المسلكان ثبت الجواز وهذا دليل يستعمله القاضى فى مسائل كثيرة وفيه نظر لانه لا يورث العلم ببطلان الاحالة ولا بثبوت الجواز اذ يمكن أن يكون وراء ماذكره وفصله دليل على الاحالة لم يخطر له فلا يمكن أن يكون دليلا لا على الاحالة ولا على الجواز

كون لفظ مجازا من غير حقيقة لانه من أى شئ ينتقل الى غير الموضوع له لزم كون الأمر حقيقة فى الفعل أيضا (فتدبر) وهذا غير واف فان التجوز فى المفرد لا يوجب عدم الوضع فى الجمع كيف ولا بعد فى أن يقول الواضع وضعت لفظ الأمر للقول المخصوص وأوامر للجماعة وأمور للجماعة من ملابساته وقد صرح المصنف أن التجوز فى المفرد لا يوجب التجوز فى الجمع فاذن لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا يندفع الايراد الأول أيضا لأن ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازى المغاير له باعتبار الحقيق ممنوع كيف وقاعدة التغليب فى التثنية والجمع مشهورة كيف وقد ذهب اليه الحنابلة والحنفية مع انهم من العرفاء بلسان العرب العرباء وقد حكموا على جموع المذكر السالم بانه جمع للمفرد باعتبار المعنى المجازى وبان لك أيضا ان ماذكره لا يصلح للمعارضة نعم لو قرر المنع بأن عدم اصالة الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذا دل القرينة وثبت من أهل اللغة انه حقيقة فيهما لم يبعد فتدبر قائلو الاشتراك (قالوا أطلق) لفظ الأمر (عليهما) أى القول والفعل (والأصل الحقيقة) فيحمل عليهما وهو الاشتراك (وقد تقدم جوابه) وهو أن الأصل عدم الاشتراك ولك أن تقرر بانه أطلق لهما على السواء والا لما تعرض له كتب اللغة والأصل الحقيقة دفعا للترجيح من غير مرجح وحينئذ لا يتوجه الجواب قائلو التواطؤ (قالوا) كل من القول والفعل (أمر ان اشتركا فى عام فيجعل) اللفظ المستعمل فيهما (له دفعا للاشتراك والمجاز) لانهما خلاف الاصل (قلنا) القول بالتواطؤ (قول حادث فان كونه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه) قبل ظهور هذا القول (فلا تردد) حينئذ فى كونه للقول (حتى يترجح الاشتراك (المعنوى) فان العمل بالأصالة عند التردد لا غير فافهم (ثم الأمر اقتضاء فعل حتما) خرج به الندب (استعلاء وأورد عليه (لا تترك نوعا) فان نوعه وهو النهى اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر أن لا تكليف الا بالفعل وهو الكف فى باب النهى (وشخصا) فان شخصه مقتض للفعل المنهى تركه (وأجيب بان المحدود) الامر (النفسى فيلتزم) كونه أمرا فان طلب الكف القائم بالطالب أمر بالنسبة اليه ونهى بالنسبة الى المكفوف عنه (وفيه ما فيه) فان غرض الأصولى لم يتعلق بالنفسى بل بالالفاظ فالمناسب أن يحد الأمر اللفظى (و) أجيب (بان المراد) بالفعل (فعل هو مبدأ الاشتقاق) فالنهى ليس فيه طلب الفعل المبدإ بل لفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذى هو مبدأ الاشتقاق (والأوجه) فى الجواب (أن المتبادر الاقتضاء الأولى وذلك ليس فى النهى) بالذات لان المقصود فى النهى عدم وجود الفعل المنهى لكن لما لم يكن فى وسع العبد طلب الكف الذى هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا أوليا وفى لا تترك عدم الاقتضاء للفعل الذى تركه أولا وبالذات أظهر لكن بقى ههنا انه حينئذ لا يصدق على اكفف كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقربوا الزنا فى أن المقصود بالذات عدم الزنا الذى هو المكلف به وانما أمر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف فى الأول مقصودا بالذات دون الثانى تحكم فتدبر وأنصف ثم ان البعض زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره فحينئذ لا يتوجه اليه السؤال من الأصل لكن يتوجه اليه النقض بنحو اكفف وأجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو اكفف انما يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هى اقتضاء وطلب للفعل فافهم (وأما الاستعلاء) احترازا عن الدعاء والالتماس فهو شرط) فى الأمر (عند أكثر أصحابنا) من المشايخ الماتريدية (والآمدى) من الأشعرية (وصححه فى المحصول) للامام فخر الدين الرازى من الأشعرية أيضا (وهو رأى أبى الحسين) من المعتزلة (لذم العقلاء الأدنى بأمر الأعلى) يعنى لو قال الأدنى للأعلى أمرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفى العلو فلا تقريب (وعند المعتزلة يجب العلو) فى الامر (والا كان دعاء أو التماسا) وليس لهم دليل عليه (وعند) الشيخ أبى الحسن (الأشعرى لا) يشترط (هذا) أى

فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة وكذلك عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما لعدم الاحالة فلعل عليه دليلا ولم نعرفه بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعله محال وليس عليه دليل يعرفه آدمى فمن أين يجب أن يكون كل جائز ومحال فى مقدور الآدمى معرفته (الثانى) انه انما يحتاج الى البيان للامتثال وامكانه ولأجله يحتاج الى القدرة والآلة ثم جاز تأخير القدرة وخلق الآلة فكذلك البيان وهذا أيضا ذكره القاضى وفيه نظر لانه انما ينفع لو اعترف الخصم بانه يحيله لتعذر الامتثال ولعله يحيله لما فيه من تجهيل أو لكونه لغوا بلا فائدة أو لسبب آخر وليس

العلو (ولا ذلك) أى الاستعلاء (وبه قال أكثر الشافعية وفى شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون) ان هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم (فماذا تأمرون) ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا فى حماقتهم من ظنهم اياه ربا (وفيه أن فرعون لما أخذته الدهشة) لما رأى من الآية البينة والمعجزة الظاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم انه النبى الحق الذى بيده هلاكه وهلاك ملكه (اضطر الى اعانة العلماء) بالتدبيرات التى لا تغنى من الحق شيأ (فهذا عنده صحة الاستعلاء بل علو) حقيقة (لان العلم درجة) فى نفس الأمر وفيه رد على من زعم أنه تام فى نفى العلو ولك أن تقول ان فرعون انما سألهم عن أمر يوجب افحام موسى عليه السلام ولم يكن شئ فى نفس الامر يوجب افحامه ورد الآية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد وقعوا فى الجهل المركب فيما زعموه فجعلوا مسكتا وللجاهل المكابر دون فى نفس الامر ولا وجه للعلم أصلا وقصارى الامر استعلاء وهم لظن فرعون اياهم علماء وظنهم أنفسهم كذلك فافهم (وقيل) مجاز (من المؤامرة أى المشاورة) يعنى ان المجرد استعمل فى معنى المفاعلة (أو مجاز عن الاشارة) ابتداء (ورد بانه حقيقة فى القول بخصوصه فلا يترك الأصل) وفيه أن ههنا ضرورة فى ترك الأصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذى لا مرد له فافهم (ونظيره قوله) أى قول عمرو بن العاص لمعاوية أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا فى التقرير كذا فى الحاشية

(أمرتك أمرا جازما فعصيتنى) * فأصبحت مسلوب الامارة نادما

فانه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا لحصين على يزيد بن المهلب مع انهما استعملا لفظ الأمر والقصة على التقدير الأول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فأسر فأشار عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتله معاوية فأطلقه ثم أفسد وأراد الخروج فقال عمرو بن العاص ما قال (وحد القاضى بالقول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور) من وجهين أحدهما من أخذ مشتق المحدود من المأمور والمأمور به فى الحد والآخر من أخذ الطاعة (لان الطاعة موافقة الأمر وأجيب أولا بان علمنا الأمر من حيث هو كلام كاف فى علمنا المخاطب به وهو المأمور و) علمنا (ما يتضمنه) الكلام (وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته) فحينئذ توقف الأمر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور (ولا يخفى ما فيه) لانه ان أراد مطلق الكلام فلا يكفى فى معرفة حقيقة المأمور به وفهم الطاعة أبعد وان أريد الكلام المقيد بالقيود فالدور عائد قطعا كذا فى التحرير وهذا غير واف فان مراد المجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضى وهو الكلام والمقصود معرفته بالكنه أو بالرسم الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه تستلزم معرفة المأمور بوجه كونه هو المخاطب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتيانا لمضمونه فأخذت هذه الأشياء المعلومة بالأوجه المذكورة فى الحد أو الرسم وخرج الحاصل أن الأمر الكلام المقتضى اتيان المخاطب بمضمون ما خوطب به فلا ايراد أصلا لكن ينبغى أن يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمى الا أن يبنى على ما اشتهر عن الشافعية ان المندوب مأمور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه (و) أجيب (ثانيا بان معرفته بوجه عرضى يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد) والمقصود معرفة حده فحينئذ يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الأمر فتؤخذ فى الحد فيحصل به حقيقة الأمر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والأول بعد الاشتراك فى احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه هنالك الأمر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع (أقول ان قلت أخذ العرضى فى الحد يخرجه عن الحدية لان المجموع) من الداخل والخارج (خارج) ولا يصح الحد به وههنا قد أخذ المأمور والمأمور به وكلاهما خارجان عن حقيقة الأمر (قلت قد تكون الحقيقة) المحدودة (ذات تعلق) واضافة لا يمكن ملاحظتها الا بلحاظ المتعلقات (فلاحظة المتعلقات لتحصيل تلك

فى تسليمه تعليل القدرة والا له بتأتى الامتثال ما يلزمه تعليل غيره به (الثالث) الاستدلال على جوازه بوقوعه فى القرآن والسنة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتأخير وقال تعالى كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقال تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وانما أراد بقرة معينة ولم يفصل الا بعد السؤال وقال تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى الآية وانما أراد بذى القربى بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى أمية وكل من عدا بنى هاشم فلما منع بنى أمية وبنى نوفل وسئل عن ذلك قال انا وبنو المطلب لم نفترق فى جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبك

الحقيقة لا يخرجه عن الحدية) كما فى حد أحد المتضايفين فانه لابد فيه من أخذ المضايف الآخر (فانه لا يلزم أن يعتبر الخارج محمولا) بل انما يعتبره متعلقا من المتعلقات فافهم (و) أجيب (ثانيا بان حصول الشئ بنفسه) فى العلم الحضورى (غير حصوله بصورته الذى هو التصور المطلوب) فى العلم الحصولى فالمطلوب العلم بالمحدود الحصولى والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضورى فلا دور ولا اختلاف بجهة الادراك (ورد) هذا الجواب (بأن ما أخذ فى التعريف لابد من تصوره) ولا يكفى حضوره (لانه) أى التعريف (تحصيل صورة من صور متعددة) فلم يختلف جهة الادراك أصلا (ولهذا لم يكن الحضورى كاسبا) اذ لا حصول فيه أصلا (فتفكر ثم هو منقوض بأمرتك بفعل كذا) لانه قول يقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به (الا أن يخص) الأمر (النفسى بالتعريف ويلتزم كونه أمرا) واعلم أن هذا الايراد غير مختص بتعريف القاضى بل وارد على المختار أيضا فالجواب أنه خبر عن الأمر وليس فيه اقتضاء الفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولا مقتضيا الطاعة المأمور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمرا باعتبار النفسى فانه اخبار عن أمر فان أريد به انشاء الأمر مجازا فهو أمر لفظيا كان أو نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افعل كذا فتدبر (و) قال (جمهور المعتزلة) الأمر (قول القائل لمن دونه افعل وأورد) عليه (التهديد ونحوه) فانه قوله لمن دونه افعل مع انه ليس أمرا (و) أورد (قول الحاكى والمبلغ وأمر الأدنى) للاعلى (استعلاء) فانها أوامر مع عدم صدق الحد عليها لان ما عدا الاخير ليس قول القائل والأخير ليس قول الأعلى (وأجيب بان المراد افعل حقيقة) وفى التهديد ليس افعل حقيقة (وفى الحكاية) والتبليغ (ليس قوله) ولا أمرا منه (فان القرآن ليس قول النبى) ولا أمره (صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم بل قوله تعالى) وأمره تعالى وهو القائل حقيقة (وأمر الأدنى) للاعلى استعلاء (ليس عندهم أمرا لغة بل عرفا) فلا بأس بخروجه (أقول) أو يقال (الأدنى أعم حقيقة أو ادعاء) وفى أمر الادنى للاعلى علو الأدنى ادعاء وهذا الحسان الى من لا يقبله فهو ضائع (وقال قوم منهم) الأمر (ارادة الفعل وأورد بأن الممهد لعذره فى ضرب عبده) وفى بعض النسخ المهدد أى من هدده غيره وعلى هذا قوله لعذره يتعلق بقوله (يأمر عبده) بفعل (ولا يريد) اتيانه به ليتم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد تخلف عن الارادة فلا يكون عينه (ولا يخفى أنه يجىء مثله فى الطلب) فانه يأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق أن هذا ليس أمرا حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم أن يقولوا ارادة صورة فتدبر (والتفرقة) بين الارادة والطلب (بامتناع التخلف فى الارادة دون الطلب غير مسلم) عند الخصم (فانه فسر) الارادة (بما لا يستلزم الوقوع) فان الارادة عندنا صفة مخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روى عنه فى الفقه الاكبر المعاصى بارادة الله تعالى دون أمره وعند المعتزلة هى الداعى الى الفعل من اعتقاد نفع أو علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا تعلق هذا النحو من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك أن تقول الارادة تكوينية وهى ما ذكر ويجب وقوع المراد فى القديمة بحسبها وتشريعية وهى تبيين المشروعات واقتضاؤها مع الرضا أو اعطاء المثوبة وهى لا تستلزم المراد قطعا ولعلهم أرادوا هذا النحو من الارادة وبهذا فسر بعض ثقاتنا من أهل السنة رفعهم الله تعالى وخذل أعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا (واندفع) بما قررنا وأوقرنا (ما فى المختصر لو كان) الامر (ارادة لوقعت المأمورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل أبو اسحق) على ابطال كون الامر ارادة (بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف) المديون (ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث) لعدم قضائه فى الغد (فدل على) أن الشرط لم يوجد و (أنه تعالى ما شاء) والا حنث (فثبت الامر بدون المشيئة) وهى الارادة فالامر غيرها (وفيه

بين أصابعه وقال في قصة نوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح بين بعد أن توهم انه من أهله وأما السنن فبيان المراد بقوله وأقيموا الصلاة بصلاة جبريل في يومين بين الوقتين وقوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة ثم قال بعد ذلك ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وقال في أربعين شاة شاة وخذوا عني مناسككم كله ورد متأخرا عن قوله وآتوا الزكاة ولله على الناس حج البيت من استطاع الآية وقال وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم وهو عام ثم ورد بعده ليس على الأعمى حرج وكذلك جميع الاعذار وكذلك أمر النكاح والبيع والارث ورد أولا أصلها ثم بين النبي عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه

مافيه) أما أولا فلأن الاستثناء بالمشيئة ابطال لليمين فلا حلف فلا حنث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه وأما ثانيا فلأن الارادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حققته رجع الى ما قررنا ﴿مسئلة * صيغة افعل ترد لعشرين معنى الايجاب) نحو (أقيموا الصلاة) وهو الامر حقيقة (الندب) نحو (فكاتبوهم) ان علمتم فيهم خيرا ليس أمر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافا لداود الظاهري وأتباعه وليس أمر اباحة كما زعم بعض مشايخنا والاضاع الشرط والعذر من قبلهم أن الشرط خرج مخرج العادة والحق أن الكتابة احسان فتكون مندوبة الا أن يضر المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له (التأديب) نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بيمينك و (كل مما يليك وعند الشافعي) هذا الامر (للايجاب وهو بعيد) كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقا على ان نص كل واحد مطلق (والفرق أن الندب لثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب لتهذيب الاخلاق) وهو المقصود منه (وربما استجلب الثواب) وهو لا ينافي مقصودية التهذيب ولهذا أدرجه بعض في الندب (الارشاد) نحو (واستشهدوا وذلك لمنافع الدنيا) خاصة (الاباحة) نحو (كلوا واشربوا كذا قيل) ولما كان هذا محتملا للايجاب أيضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض قال (والاولى) في التمثيل واذا حللتم (فاصطادوا) فانه بعد الاحرام مباح قطعا (التهديد) نحو (اعملوا ما شئتم) انه بما تعملون بصير (الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف) نحو قوله تعالى (قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتنان) نحو قوله تعالى (كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا) ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد والواو مما رزقكم الله قرينة صارفة عن الاباحة (قيل الاباحة تكون فيما سيوجد بخلاف الامتنان) وبعضهم عموها فلم يعدوه (الاكرام) نحو قوله تعالى لأهل الجنة (ادخلوها بسلام آمنين (التسخير) نحو قوله تعالى (كونوا قردة) خاسئين خطابا لمن اعتدى في السبت من اليهود بصيد الحيتان وكان الاصطياد حراما فيه في شريعتهم (التعجيز) نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (فأتوا بسورة) من مثله (الاهانة) نحو قوله تعالى (كونوا حجارة) اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون (التسوية) نحو قوله تعالى (اصبروا أو لا تصبروا) ويختص بما اذا عطف النهي عليه (وهذا الدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم الدعاء) نحو (اللهم اغفر لي الالتماس) نحو (افعل للمساوي التمني) نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء أن الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي) * بصبح وما الاصباح منك بأمثل

(الترجي) نحو (ذلك) القول حال كون القائل (مترقبا) للاصباح ووضح منه الفرق وقد أدرج في التمني أيضا (الاحتقار) نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام [٢] (بل ألقوا) ما أنتم تلقون خطابا للسحرة والمقصود منه الاحتقار (وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد) من دون أن يفعل فعلا دالا على الحقارة (دون الاهانة) فانه لا يكون الا بالفعل (التكوين) نحو قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له (كن فيكون ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى أخرى كما في التسخير) وقد أدرجه بعضهم في التكوين (التخيير) نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه اذا لم تستحي (فاصنع ما شئت)

---

[٢] قوله بل ألقوا ما أنتم ملقون ليس في التنزيل آية بهذا النظم وانما نظم آية سورة طه قال بل ألقوا فاذا حبالهم وعصيهم وآية سورة الشعراء قال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون اه كتبه مصححه

ومنها

ومن لا يحل وما يصح بيعه وما لا يصح وكذلك كل عام ورد في الشرع فانما ورد دليل خصوصه بعده وهذا مسلك لا سبيل الى انكاره وان تطرق الاحتمال الى أحد هذه الاستشهادات بتقدير اقتران البيان فلا يتطرق الى الجميع ((الرابع)) انه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق بل يجب تأخيره لاسيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز أن يرد لفظ يدل على تكرر الافعال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام لكن بشرط أن لا يرد نسخ وهذا أيضا واقع فهذه الأدلة واقعة دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج الى البيان من عام ومجمل ومجاز وفعل متردد

أى مخير في الفعل وقت زوال الحياء (وقد أدرج بعضهم بعضا في بعض) وقد أشرنا اليه ((مسئلة * صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب) لا غير (و) عند (أبي هاشم وكثير في الندب وهو قول الشافعي) رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخر انه للوجوب (وله في النهي قول واحد) هو أنه للتحريم (والفرق تحكم) فان كلاهما صيغتان طالبتان فكون أحدهما للحتم دون الآخر تحكم وأما ان طلب الاجتناب عن المفسدة أهم من جلب المنفعة فأمر عقلي لا لغوي فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة وله أن يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احدى الصيغتين للطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بأن استعمالهما بالاستقراء على نمط واحد فالتحكم لازم قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم (وقيل) هو (مشترك بينهما) اشتراكا لفظيا وروى أيضا عن الشافعي (وقيل) هي موضوعة (لمشترك) بينهما (وهو الاقتضاء) حتما كان أو ندبا وروى عن الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب الى مشايخ سمرقند (وقال الاشعري والقاضي) من الشافعية (لا ندري لأيهما) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا أنه يستيقن أن الامر موضوع لواحد من الوجوب والندب أو الاباحة أيضا لكنه يتردد في أنه لأيهما وبعضهم نقلوا أنه يتردد في انه لأي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم نقلوا أنه يتردد في انه للوجوب أو الندب أو الاباحة أو التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بني الامام فخر الاسلام قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي يعني بناء على رأى المتوقف فانه يتوقف في النهي أيضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسقط ما في التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الأمر أنه للوجوب أو الندب بعد التيقن في أنه لطلب الفعل وفي النهي التوقف في انه للتحريم أو الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهداد في دفعه ان المتوقفين في الأمر انما توقفوا لانه يجيء لمعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب الترك فلزم التوقف في أنه لطلب الفعل أو لطلب الترك والتهديد عليه والنهي أيضا قد يستعمل في غير طلب الترك كالتحقير ونحوه فلم يعلم أن موجبه طلب الترك أو غيره واذا كان موجبهما غير معلوم أصلا لم يعلم انهما لطلب الفعل والترك والا لزم عدم الفرق بين الأمر والنهي فتأمل (وقيل أمر الله) تعالى (للوجوب وأمر الرسول) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (للندب وقيل) هي (حقيقة في الاباحة وقيل) هي (مشتركة بين الثلاثة) من الوجوب والندب والاباحة ونسب الى الروافض (وقيل) هي صيغة موضوعة (للقدر المشترك بينها وهو الاذن) سواء كان مع المنع عن الترك أو لا ونسب الى المرتضى الرافضي أيضا قال (الشيعة) فيما اختار واهي (مشتركة في أربعة الثلاثة) المذكورة (والتهديد فتلك) المذاهب (عشرة كاملة وقد يزاد) عليها (و ينقص لنا أولا استدلال السلف) من الصحابة الكرام والتابعين الاخيار (بها على الوجوب وشاع) هذا الاستدلال (وذاع بلا نكير فدل) ذلك (على اجماعهم أنها له فان قيل لعله) أى الاستدلال المذكور (كان بقرائن الوجوب) فلا يدل على الوضع (بدليل استدلالهم بكثير منها للندب قلنا) لم يكن استدلالهم بالقرائن (بل بالظهور والتبادر بدليل صرفهم الى الندب لقرائن دون الوجوب بالاستقراء) الصحيح (واعترض بأنه ظن في الاصول) ولا يعتبر (لانه) اجماع (سكوتي) مفيد للظن وأيضا الاجماع آحادي فلا يفيد القطع (الجواب) لا نسلم أنه أى أن الاجماع السكوتي ظني (بل علم عادي) بانهم اتفقوا على أن المتبادر منها الوجوب حاصل (بالتكرار) في ملاحظة استدلالاتهم بالأوامر وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب أصلا (كالتجربيات والمشاهدات) وليس نقله آحاديا بل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر (ولو سلم) انه ظن (فظن في اللغة) ويكفي فيها الظن فان أكثر مباحث اللغة مظنونة (ولو سلم) انه ظن في الأصول (فيكفي) هذا

وشرط مطلق غير مقيد وهو أيضا دليل على من جوز في الامر دون الوعيد وعلى من قال بعكس ذلك * وللمخالف أربع شبه (الاولى) قالوا ان جوزتم خطاب العربي بالعجمية والفارسي بالزنجية فقد ركبتم بعيدا وتعسفتم وان منعتم فما الفرق بينه وبين مخاطبة العربي بلفظ مجمل لا يفهم معناه ولكن يسمع لفظه و يلزم منه جواز خطابه بلغة هو واضعها وحده الى أن يبين والجواب من وجهين أحدهما وهو الاولى انهم لم قالوا اقوله وآتوا حقه يوم حصاده كالكلام بلغة لا تفهم مع انه يفهم أصل الايجاب و يعزم على أدائه و ينتظر بيانه وقت الحصاد فالتسوية بينهما تعسف وظلم الجواب الثاني أنا نجوز للنبي عليه السلام

الظن (والا تعذر العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور) فيها فان قلت فاذن كيف تثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرائن أخرى دالة على أن هذه الأوامر للوجوب قطعا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك) وكلمة لا لتأكيد المنع زيدت (والمراد) بالأمر (اسجدوا المجرد) عن القرينة (ولولا) الأمر المذكور (للوجوب) فقط (لم يتوجه الانكار) اذ لا انكار في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز أن يكون اسجدوا محفوفا بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكها القرآن فلا يدل على المدعى قال (واحتمال قرينة حالية ومقالية لم يحكها القرآن غير قادح في الظهور) فانه احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور (و) لنا (ثالثا) قوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المقصود الذم) على ترك الركوع (ورتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي هي فدل على الوجوب) لان مخالفته هي الموجبة للذم (ولا اشتراك والا لجاز العذر) بأنه لم يكن واجبا (فلم يترتب الذم) على مخالفة الصيغة (و) لنا (رابعا) قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (والمراد) منه (ايجاب الحذر اذ لا معنى للندب) ههنا فان الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب أيضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على أن يكون هذا الأمر للوجوب وهو ممنوع وان بنى على أن الامر للوجوب دار وجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير بناء على أن وضعه للوجوب أولا فان الامر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب (وهو) أي وجوب الحذر (دليل الوجوب) اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندبا أو وجوبا أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقية وهي حرام أيضا في كل حكم من الاحكام قال (وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مرادا) أي حمله على مخالفة المراد بالامر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى (أو) حمل المخالفة (على الاعتقادا) بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به (بعيد فان المتبادر من خالف أمره ترك المأمور به) والحمل على المحمل البعيد لا يكون الا لصارف واذ ليس فليس (ان قيل أمره مطلق) فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب (قلنا) ما هو مطلق (بل عام لاضافة المصدر) وهي تفيد العموم (وصحة الاستثناء) فانه يصح أن يقال خالف أمره الا هذا الامر وهذا غير واف فانه لا شك في أن بعض صيغ الامر نادبة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما أورده من الدليلين انما يفيد أن وضع لفظ أمره للعموم لا أن المراد ههنا العموم ودفع هذا الايراد بان غاية ما لزم منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ الهداد بانه للخصم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفيه أن هذا تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على أنه ليس للوجوب والاجماع مخصص قطعا وقد أجيب عن أصل الايراد بأنه ان كان مطلقا يفيد المدعى أيضا لان ترتب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهملة في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن تحرير الجواب فان حاصله أن ههنا مصدرا مضافا واذا لم تكن للاستغراق فهي للجنس و يتبادر من الآية وجوب الحذر لمخالفة جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع أيضا ما أورد أنه يجوز أن يكون الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن أنفسهم كما في قوله تعالى فاقتلوا أنفسكم وذلك لانه على هذا أيضا يتبادر أن السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وأيضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعا ثم ههنا اشكال أورده مطلع الاسرار الالهية قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الامر اقتضاء فعل حتما فحينئذ معنى الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وحينئذ صح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الامر للوجوب بل يجوز أن تكون الصيغة

ان

أن يخاطب جميع أهل الارض من الزنج والترك بالقرآن ويشعرهم انه يشتمل على أوامر يعرفهم بها المترجم وكيف يبعد هذا ونحن نجوز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود فأمر العجم على تقدير البيان أقرب نعم لا يحصل ذلك خطابا بل انما يسمى خطابا اذا فهمه المخاطب والمخاطب في مسئلتنا فهم أصل الامر بالزكاة وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وكذلك قوله تعالى أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح مفهوم وتردده بين الزوج والولى معلوم والتعيين منتظر فان قيل فليجز خطاب المجنون والصبى قلنا أما من لا يفهم فلا يسمى مخاطبا ويسمى مأمورا كالمعدوم على تقدير الوجود وكذلك الصبى مأمور على تقدير

حقيقة في الندب فلا تكون هذه الصيغ أوامر فلا يترتب على مخالفته الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على ابطال ما يقول الشافعية ان المندوب مأمور به ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهداد ان الكريمة دلت على أن مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب والمباح لا يوجب الوعيد بوجه فالامر ليس الا الطلب الحتمى وقد أجمع على أن صيغة افعل أمر فهى للوجوب فتأمل فيه تأملا صادقا (واستدل أولا بان تارك المأمور به عاص بدليل) قوله تعالى حكاية عن موسى (أفعصيت أمرى) مخاطبا لأخيه هرون (أى اخلفنى في قومى) قاله حين أراد الذهاب الى الطور لاخذ التوراة كما قص الله سبحانه في كتابه (وكل عاص متوعد بقوله) تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم) فتارك المأمور به متوعد فيكون الامر للوجوب (وفى التحرير اضافة أمرى عهدية ولا نسلم تجرده) أى تجرد الامر (عن القرينة) وهى أن اجلاس النبى الخليفة كان لانفاذ أحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط (وهذا سهل لقوله) تعالى في حق الملائكة (لا يعصون الله ما أمرهم) قلنا أن نغير الاستدلال ونثبت الصغرى بهذه الآية (وقد يمنع استلزام دليل الكبرى اياها وهى كل عاص متوعد (مستندا بأن المراد) بمن يعص الله (الكفار بقرينة الدوام) والتأبيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادّعاءه (والاولى) في اثبات الكبرى (التعويل على الاتفاق) فان الاجماع منعقد على أن العاصى متوعد هذا ورد عليه ما مر فان غاية ما لزم أن العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على ان الصيغة أمر فتذكر (أقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم) على أن صيغة الامر للوجوب (وقد غفلوا أنه ينفى ما ادعوه من كون المندوب مأمورا به) فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعد كما ذكر فتارك المندوب متوعد هذا خلف (وهل هذا الا تناقض الا أن يراد تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة) عن القرائن عاص والحاصل التقييد في الصغرى (وفيه ما فيه) فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه أنه لا تنافى بين كون المندوب مأمورا به و بين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثانى هذه الصيغة للوجوب ولا شبهة في عدم المنافاة بينهما وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد وهذا غير واف فانه ليس الغرض أن بين مفهومى الدعويين تنافيا بل ان هذا الاستدلال ينفى كون المندوب مأمورا به لان الصغرى كلية هى أن كل تارك مأمور به عاص وارادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المصنف والدليل العام ينفيه واذا كان هذا الدليل ينفيه فادعاؤه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم واستقم (و) استدل (ثانيا الاشتراك خلاف الاصل) فلا يكون مشتركا بين اثنين أو أزيد فيكون لواحد من المعانى المذكورة (وغير الندب والوجوب) من المعانى (بعيد للقطع بفهم الترجيح) في الفعل المأمور به فيكون لاحدهما (وانتفاء الندب للفرق بين اسقنى وندبتك أن تسقينى) ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق (فانه يذم على الاول في الترك دون الثانى) فعلم أنه فرق بينهما (وفيه أن الخصم) وهو القائل بالندب (لا يسلم الفرق) بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما واحد من كل الوجوه (ولو سلم) الفرق (فبكونه) أى ندبتك أن تسقينى (نصا) في الندب غير محتمل للوجوب (وعدمه) أى عدم كون اسقنى نصا فيه فانه يحتمل انصرافه عنه بصارف (قيل وأيضا لا ينفى) الدليل (الاشتراك المعنوى فانه ليس خلاف الاصل) فان أردت أن الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فممنوع وان أردت ان الاشتراك اللفظى خلاف الاصل فيبقى شق المعنوى (وفى التحرير لو قال) المستدل الاشتراك (المعنوى بالنسبة الى معنوى أخص خلاف الاصل اذ الخصوص أدخل في الافادة) فهو أولى (اتجه) الدليل فان مطلق الترجيح أو الاذن أعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير أولى (وفيه

البلوغ أعنى من علم الله انه سيبلغ أما الذى يفهم و يعلم الله ببلوغه فلا نحيل أن يقال له اذا بلغت فأنت مأمور بالصلاة والزكاة والصبا لا ينافى مثل هذا الخطاب وانما ينافى خطابا يعرضه للعقاب فى الصبا ((الثانية)) قولهم الخطاب يراد لفائدة وما لا فائدة فيه فيكون وجوده كعدمه ولا يجوز أن يقول أبجد هوز ويريد به وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد لانه لغو من الكلام وكذلك المجمل الذى لا يفيد قلنا انما يجوز الخطاب بمجمل يفيد فائدة ما لان قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يعرف منه وجوب الايتاء ووقته وأنه حق فى المال فيمكن العزم فيه على الامتثال والاستعداد له ولو عزم على تركه عصى وكذلك

مافيه) لان أرجحية الأخص ممنوعة كيف وهى تستلزم أن يكون الاطلاق فى مباينة الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص أدخل فان العموم ربما كان أحوط وأشمل فافهم (أقول ماذكره المستدل لنفى الندب) من حديث الفرق بين المذكورين (لو تم لدل على نفى المعنوى) أيضا اذ لا ذم فى المرجح المطلق ويذم فى اسقنى (فتدبر) قالوا الندب (قالوا أولا) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) رواه الشيخان (رده) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (الى مشيئتنا) والوجوب ينافيه وبعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال أن يكون للاباحة والمباح أيضا مردود الى المشيئة الا أن يقال انه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر فيه (قلنا) لم يرده الى مشيئتنا (بل) رده (الى استطاعتنا) وهو شأن الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشيئة فسد المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمى فحينئذ يكون المعنى اذا طلبت منكم طلبا حتميا فأتوا منه ما شئتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه أن الصيغة للندب وانما يلزم أن الطلب الحتمى الندب فتدبر (و) قالوا (ثانيا) نقل (عن أهل اللغة) العربية (لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فقط) فان الثانى من المستعلى والاول من الأدنى وليس بينهما فرق فى المعنى (والسؤال للندب فكذا الامر) له (أقول) فى الجواب (الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية الالزام) والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق فى المعنى فممنوع كيف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب أن يصدر ممن له ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا وصرفا عن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتصحيحه ولو سلم فلا يعارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فان قلت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به وأما انفهام الصحابة فلم يثبت الا فى أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة لمعنى أعم فاذا صدر عن الأعلى الذى له ولاية الالزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم فى عرف من له ولاية الالزام قلت انفهام الصحابة والتابعين مقطوع فى أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الالزام متكلما لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه الندب والاباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر فى العام ما ينفى لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع انى وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوز تم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة استد باب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا يظهر منها أن الامر فى الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو حسبوا ذلك فأى حجة فى حسبانهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق (ولا نسلم أن السؤال للندب بل لمطلق الطلب متضرعا) فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للندب فلا يتم التقريب بل يلزم أن يكون للطلب متضرعا وهو خلاف وبهذا اندفع أن الامر فى هذا المنع سهل فان له أن يقول انه لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق فى الدعاء أيضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع أنه لا يتم التقريب على هذا أيضا فانه يلزم حينئذ أن لا يكون للندب بل لمطلق الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتد به وهو خلف فافهم (وفى المنهاج) لا نسلم ان السؤال للندب بل (السؤال ايجاب وان لم يتحقق) فانه ليس للادنى أن يوجب على المستعلى شيأ (وفيه ما فيه) فان الدعاء لمجرد الطلب متضرعا ولا شائبة فيه للايجاب أصلا قال فى الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر الى الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه ان السؤال فى اللغة موضوع للايجاب وان استعمل فى الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق الايجاب

مطلق الامر اذا ورد ولم يتبين انه للايجاب أو الندب أو انه على الفور أو التراخي أو انه للتكرار أو للمرة الواحدة أفاد علم اعتقاد الاصل ومعرفة التردد بين الجهتين وكذلك أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح يعرف امكان سقوط المهر بين الزوج والولي فلا يخلو عن أصل الفائدة وانما يخلو عن كمالها وذلك غير مستنكر بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله أبجد هوز فان ذلك لا فائدة له أصلا ((الثالثة)) أنه لا خلاف في انه لو قال في خمس من الابل شاة وأراد خمسا من الافراس لا يجوز ذلك وان كان بشرط البيان بعده لانه تجهيل في الحال وايهام لخلاف المراد فكذلك قوله اقتلوا المشركين يوهم قتل كل مشرك

من الأدنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر قائلوا الاشتراك المعنوي بين الندب والوجوب و بينهما والاباحة (قالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة) الاستقرائية أي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن (فلم يثبت الزائد) من الحرج في الترك على الرجحان أو لم يثبت الزائد هو الرجحان (لعدم الدليل) عليه (فلا مدلول الا ذلك) واذا قرر كلامهم هكذا وأعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان أو الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت (أقول اندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية) وهو ممنوع عنه وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل (فافهم قلنا) قد (ثبتت الزيادة) على الرجحان أو الاذن (بأدلتنا المتقدمة فعدم الدليل) على الزيادة (ممنوع) المتوقفون (قالوا) لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والأول باطل كيف (العقل لا مدخل له) في معرفة الاوضاع (وأما النقل فالآحاد) منه (لا يفيد العلم) بالضرورة (والتواتر لم يوجد لوجود الاختلاف) فيه وأيضا يكون الخلاف حينئذ بهتا واذا بطل التواتر والآحاد بطل العلم بالنقل أيضا وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في النقل الثاني من الأشعري (قلنا أولا) لا نسلم أن العقل لا مدخل له فيه بل (العقل قد يكون له مدخل مّا كما مر) في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواتر أو آحاد وكلاهما باطلان فحينئذ لا توجه لهذا المنع قلت لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الأخير فانا نقول يجوز أن يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستمد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى و يقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم (و) قلنا (ثانيا) اخترنا أنه آحاد وسلمنا أنه لا علم بل (يكفي الظن بالاستقراء) وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الأخرى (و) قلنا (ثالثا) اخترنا أن النقل متواتر كيف لا (تواتر استدلالات العلماء تواترا نهاه) وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقا بل انما يتحقق لاحقا (والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا) وأما خلاف مثل القاضي والأشعري فلعله للغفلة عنه (على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة) دون أخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون بهتا (وما قيل ذلك) أي كون التواتر بالنسبة الى طائفة (بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل) لان الكل معتنون بمثل هذا الامر العظيم (فأقول) اشتراك الكل في السبب (ممنوع لان التواتر اذا كان متفاوتا لكثرة المطالعة لأقضيتهم وتواريخهم مثلا وعدمها كان سبب العلم متفاوتا) فمن أكثر مطالعة أقضيتهم وتواريخهم علم بالتواتر ومن لا فلا (فتدبر ۞ مسئلة * الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف بالشرع) اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم واذا كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فيكون هذا لا يعرف الا به بالطريق الأولى (وعند جماعة) هذه المسئلة (لغوية) تعرف باللغة من غير توقف على الشرع (ومنهم) الامام (الشافعي والآمدي وأبو اسحق الشيرازي وهو الحق فان الايجاب لغة الاثبات والالزام) لا استحقاق العقاب بالترك (وأمره تعالى ليس الا اثباته والزامه على المخاطبين) فحاصل المسئلة الأمر للالزام وهو لا يتوقف على الشرع أصلا (واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا) أيّ طلب كان (بل) هو لازم (لأمر من له ولاية الالزام عقلا) وهو الله تعالى المالك للامور كلها (أو عادة) كالسلطان وغيره (فهو) أي استحقاق العقاب بالترك (تعريف لهذا الصنف) من الوجوب وهو الزام من له الولاية ولكن باللازم (هذا ۞ مسئلة * الأمر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط) من دون الاشتراك (ففي الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام) فهما مغايران للوجوب فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالا في غير

وهو خلاف المراد فهو تجهيل فى الحال ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلا وان كان ذلك جائزا ان اتصل الاستثناء به بأن يقول عشرة الا ثلاثة وكذلك العموم للاستغراق فى الوضع انما يراد به الخصوص بشرط قرينة متصلة مبينة فأما ارادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع وهذا حجة من فرق بين العام والمجمل والجواب أن العموم لو كان نصا فى الاستغراق لكان كما ذكرتموه وليس كذلك بل هو محتمل عندنا أكثر المتكلمين متردد بين الاستغراق والخصوص وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء فى الاستغراق وارادة الخصوص به من كلام العرب فان الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تمثل فى ذهنه وحضر

ماوضع له (وحكى الخلاف فى ذلك بين أهل الحق) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط قال الامام فخر الاسلام واذا أريد بالأمر الاباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخى والجصاص رضى الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفى والاثبات فلما جاز أن يقال انى غير مأمور بالنفل دل على أنه مجاز لانه جاز أصله وتعداه وجه القول الآخر أن معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا أصح انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه فى ظاهر الأمر أن كونهما بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال فى الجزء ليس حقيقيا وأيضا هما متباينان للوجوب ولا تصادق بينهما فأين البعضية ولذا تحير العلماء الاعلام المشار اليهم بالبنان (فقيل محل الخلاف لفظ الامر أمر) والحاصل أن لفظ الأمر اذا أريد به الاباحة أو الندب فهل هو أمر حقيقة أم لا وان كان الصيغة مجازا وهذا كأمر المندوب مأمور به أم لا (ورد بانه لم يقل أحد ان المباح مأمور به الا الكعبى من المعتزلة) ويلزم منه أن يكون مأمورا به عند أهل السنة القامعين للبدعة قال فى التلويح هذا التوجيه كان جيدا لولا نظم المباح فى هذا السلك وهو خطأ منه فان الامام فخر الاسلام لا يرى المندوب مأمورا به حقيقة وأيضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم (وقيل) ليس النزاع فى لفظ الأمر (بل) فى (الصيغة وهى حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما) أى الندب والاباحة (معها) أى مع القرينة (وهو لا يرفع المجاز) لان الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه (والا رفع المجاز مطلقا) لأن كل مجاز وضع بازاء معنى مجازى مع القرينة كأمر والمجادل أن يقول الصيغة مشتركة بين الثلاثة لكن أحد معانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والآخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فيهما كذا فى الحاشية وفى التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف ووجهه أن الامام فخر الاسلام غير قائل بالاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة حينئذ ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له حينئذ فافهم (وقيل) ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور (بل القسمة) للفظ باعتبار الاستعمال (ثلاثية) الأول الحقيقة وهى المستعمل فى كل ما وضع له والثانى المجاز وهو ما استعمل فى غير ما وضع له أى الخارج عنه (والثالث الحقيقة القاصرة وهى) المستعمل (فى الجزء) للموضوع له (بناء على أنه ليس عينا) وهو ظاهر (ولا غيرا على ما) حقق (فى الكلام) وهى المراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر فى الندب أو الاباحة استعارة من قبيل اطلاق أحد المتباينين على الآخر لأجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل على الجزء (فالأمر) حال كونه مستعملا (فيهما انما يدل على الاذن المشترك) بين الثلاثة أو الترجيح المشترك بين الايجاب والندب (وثبوت ما به المباينة) وجواز الترك (انما هو بالقرينة) الخارجية وهذا أصح عنده وأورد عليه بوجوه الأول ما اشار اليه المصنف بقوله (ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قيل) فى التوضيح (انه دقيق وبالجملة يستلزم أن لا يكون الأسد فى الانسان الشجاع (مجازا) لانه يمكن أن يدعى فيه أيضا انه مستعمل فى مطلق الشجاع أسدا كان أو انسانا وفهم ما به المباينة بقرينة خارجية (وهو باطل اجماعا) فان الكل متفقون على أنه استعارة (هذا) الثانى انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخى والجصاص فانه انما يثبت صحة نفى الأمرية عنه وانما النزاع فى الصيغة الثالث أن فى الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل فى مطلق الاذن أو الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا أطلق وأريد به الندب أو الاباحة وههنا لم يرادا بل أريد معنى مشترك وتحقيق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل فى مواضع الندب أو الاباحة نحو واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيهما بحيث يرادان بخصوصهما

فى فكره فيقول مثلا ليس للقاتل من الميراث شئ فاذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاصا لم يرث فيقول ما أردت هذا ولم يخطر لى بالبال ويقول للبنت النصف من الميراث فيقال فالبنت الرقيقة والكافرة لا ترث شيأ فيقول ما خطر ببالى هذا وانما أردت غير الرقيقة والكافرة ويقول الاب اذا انفرد يرث المال أجمع فيقال والأب الكافر أو الرقيق لا يرث فيقول انما خطر ببالى الأب غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب واذا أراد السبعة بالعشرة فليس من كلام العرب فاذا اعتقد العموم قطعا فذلك لجهله بل ينبغى أن يعتقد أنه ظاهر فى العموم محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم ان خلى والظاهر وينتظر أن ينبه على

وانما فرض استعماله فى موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك الا أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ فذهب الامامان الشيخ الكرخى والشيخ الجصاص رضى الله تعالى عنهما الى الأول وحاصل دليلهما انه ينفى عنهما المعنى الحقيقى للصيغة وهو الاقتضاء حتما ووجوبا وعبر اعنه بالأمر لانه هو فيقال النفل ليس مأمورا أو واجبا أى متعلق افعل مستعمل فى الحقيق وحينئذ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثانى واختاره هو نفسه الثانى وحاصل دليله أن الصيغ الواردة فى محال الندب أو الاباحة لا يفهم منها جواز الترك أصلا كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعى أحد أنه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكرة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة أخرى وهذا بخلاف الأسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع فى موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الأول أيضا وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل يصير النزاع حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهى مجاز باصطلاحهم فانباتهم المجازية لا ينفيه الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقى ههنا كلام آخر هو أنه هب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطا فى التجوز وعلاقة التشبيه بينهما موجودة مصححة للاستعارة فاذا استعمل فى الندب أو الاباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة ولا يتم الكلام الا أن يثبت المنع من اللغة هذا النحو من التجوز ولم يثبت الى الآن فتأمل ولعل هذا الحبر الهمام انما نازع وحكم بكونه حقيقة فى الأوامر الواردة فى محال الندب أو الاباحة فى القرآن والحديث لأنه ينكر استعارتهما مطلقا فتدبر قال بعض المتأخرين الذى بلغ مبلغ السابقين فى شرح المنار فى تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الأحكام الثلاثة ليست متباينة بالذات وانما التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معروض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط ندب ومن جهة الضعف اباحة فالأمر المستعمل فى الندب والاباحة ليس مستعملا فى غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما غلب استعماله فى الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار فى العرف اسما له قال ان معنى الاباحة والندب بعضه فى التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فانا سلمنا أن الأحكام الثلاثة متغايرة اعتبارا لكن صيغة الأمر لأى شئ وضعت (٣) للطلب مع الاعتبار الذى صار به مغايرا لهما فاذا استعمل فى الندب أو الاباحة يكون مجازا قطعا فانه استعمل فى غير ما وضع له ولو كان مغايرا له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينهما لم يكن موضوعا للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد أطنبنا الكلام فى هذا المقام لما كان من أعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام قد اعترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام ﴿مسئلة﴾ صيغة الأمر) الواردة (بعد الحظر) والتحريم بأن يقع متصلا به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها أو يقع معلقا بزوال سبب التحريم نحو واذا حللتم فاصطادوا (للاباحة عند الأكثر ومنهم الامام الشافعى والآمدى وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروى عن القاضى) الباقلانى من الشافعية (والمعتزلة واختاره الامام) فخر الدين (الرازى) من الشافعية (والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم) والخلاف فى كونه للاباحة أو الوجوب (على ما) نقل (فى المحصول وتوقف امام الحرمين) فى الواقع بعد الحظر (وقيل) الأمر بعد الحظر (لما طرأ الحظر عليه اباحة كان أو وجوبا) واختاره الشيخ ابن الهمام (وهو قريب) الى الصواب (للأكثر غلبتها فى الاباحة فى عرف الشرع) غلبة يسرع بها اليه من غير قرينة حتى صارت الحقيقة مهجورة (فيقدم على اللغة) أى الحقيقة اللغوية (لانه) أى الاستعمال فيها (مجاز) لانها غير ما وضع له فى العرف وتقديم الحقيقة العرفية

الخصوص أيضا ((الرابعة)) أنه ان جاز تأخير البيان الى مدة مخصوصة طويلة كانت أو قصيرة فهو تحكم وان جاز الى غير نهاية فربما يخترم النبي عليه السلام قبل البيان فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل متمسكا بعموم ما أريد به الخصوص قلنا النبي عليه السلام لا يؤخر البيان الا اذا جوزله التأخير أو أوجب وعين له وقت البيان وعرف أنه يبقى الى ذلك الوقت فان اخترم قبل البيان بسبب من الاسباب فيبقى العبد مكلفا بالعموم عند من يرى العموم ظاهرا ولا يلزمه حكم مالم يبلغه كما لو اخترم قبل النسخ لما أمر بنسخه فانه يبقى مكلفا به دائما فان أحالوا اخترامه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه فيستحيل

على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وانما الخلاف بين الامام وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم (وذلك نحو قوله تعالى واذا حللتم (فاصطادوا) وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة (فانتشروا) وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث (فادخروها) وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فأمسكوها ما بدولكم وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه (فزوروها) فانها تذكر الآخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب لا للاباحة (الى غير ذلك) من الامثلة نحو قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الاسود ونحو علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفى عنكم فالآن باشروهن (وما قيل) في الجواب (الاباحة فهم الدليل) صارف عن الوجوب (وهو العلم بانها شرعت لنا) أي لانتفاعنا فان الاصطياد مثلا انما شرع لنا أكله ونتلذذ بأكله قطعا (فلا ينقلب علينا) أي لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب (فغير متوجه اذ مقصودهم حمل المشكوك) في أنه للاباحة أم للوجوب لفقدان الدليل (على الغالب المتيقن ولو بالدليل) والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت الى الفهم من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الأمثلة قرينة فلم يثبت العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل قصارى أمره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر (ولو منع حدوث العرف مستندا بقوله تعالى فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم) حين جاءت فاطمة بنت حبيش اليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يارسول الله اني امرأة أستحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليس بحيض فاذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة (واذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم ثم صلي) رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمضمر في أدبرت فههنا الأمر أيضا للوجوب (لكان له وجه) فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف (فالمرجع الى الاستقراء) فعليك به (وتمسك الحنفية بوجود المقتضي للوجوب وهو الصيغة ولا مانع) عنه (فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحة يمكن منه الى الوجوب) واذا وجد المقتضي من غير مانع وجب القول به (وأجيب بأن العرف مانع) عن الوجوب (ومقتض) للاباحة قلنا أين العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقونا (قالوا لو كان كذلك) أي لو كان الواقع بعد الحظر للاباحة (لامتنع التصريح) بالوجوب وهو باطل بالضرورة (وأجيب بانه قد يكون التصريح (بخلاف الظاهر) فهو مغير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لناقض التصريح بالوجوب بظاهر معناه المتبادر قيل فحينئذ نمنع بطلان اللازم كيف والخصم يراه مغيرا وليس الا لمنافاته الظاهر فتدبر ((مسئلة * الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فيبرأ) المأمور (بالمرة) أي باتيان الفعل مرة (ويحتمل التكرار) بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد أخرى فهو ملزوم العدد (واختاره الامام الرازي والآمدي) وكلاهما من الشافعية ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي أن هذا مذهب الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام أنه لا يحتمل التكرار وفي البديع صرح به وقال عندنا وأيضا سينص المصنف أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحرير انه لا يحتمل التكرار ورد المصنف اياه بانه يأبى عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر رد فانه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى (وقال الأستاذ التكرار لازم (مدة العمر إن أمكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير) من أهل الأصول (على أنها للمرة ولا تحتمل التكرار)

أيضا اخترامه قبل بيان الخصوص فيما أريد به الخصوص ولا فرق ((مسئلة)) ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم الى منع التدريج في البيان فقالوا اذا ذكر اخراج شئ من العموم فينبغي أن يذكر جميع ما يخرج والا أوهم ذلك استعمال العموم في الباقي وهذا أيضا غلط بل من توهم ذلك فهو المخطئ فانه كما كان يجوّز الخصوص فانه ينبغي أن يبقى مجوّزاله في الباقي وان أخرج البعض اذ ليس في اخراج البعض تصريح بحسم سبيل لشئ آخر كيف وقد نزل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فسئل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال الزاد والراحلة ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة

عند الاطلاق مجازا (وهو قول أكثر الشافعية) وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم و يأبى عنه بعض فروعهم ظاهرا والله أعلم (وقيل بالوقف) في استعمالها في المرة أو التكرار (للاشتراك) بينهما (أو الجهل بالحقيقة واختاره الامام) ونقل الآمدي ما اختاره عنه كذا في الحاشية (لنا أوّلا اجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لا تدل الا على الطلب في الاستقبال) من المأمور (وخصوص المطلوب) من الصوم والصلاة والحج وغير ذلك (من خصوص المادّة وهي الطبيعة من حيث هي هي) فالأمر انما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله في الحاشية لمانع ان يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال فان الصيغة عند الخصم للمرة فالحصر كأنه تقرير للدعوى ولعله أراد به منع الاجماع والافلا مساغ ولك أن تمنع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه سيجيء أن الأمر مختصر المصدر المفرد الدال على الوحدة فتأمل وانتظر فانه سيجيء ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا أن نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالأمر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا أتى المأمور بفرد واحد انقطع الطلب و يلغو الفعل مرة أخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا الايقاع بعد أخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوبا امتنع كون التكرر مطلوبا فلا يحتمل الأمر التكرار وأما تجوّزه فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لان المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه عما يأبى الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح الا ما يندرج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت اجماع أهل العربية على أن المندرج فيه الطبيعة من حيث هي أو المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوّز بارادة التكرار أصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمله الامر لا حقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما أورد على التحرير من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما عندي في هذا المقام والقوم بنوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدأ وسيجيء ان شاء الله تعالى (و) لنا (ثانيا) صح (افعل مرة أو مرات) فيكون افعل عاما في المرة والمرات (ولا دلالة للعام على الخاص) فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح اطلاقه على المرات من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فان قلت يجوز أن يكون الوضع للمرة و يكون التقييد بالمرة تأكيدا و بالمرات تجوّزا قلنا (والحمل على التأكيد والمجاز خلاف الظاهر) فان التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عنه من غير دليل (فاندفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما) بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في المرة وتحتمل المرات وفيه أن هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا فالأولى أن يقال احتمال الصيغة حال التقييد بهما لا يمنع نصوصيته حال الاطلاق في أحدهما وجه الدفع ظاهر فانه يلزم على هذا التجوّز وهو خلاف الأصل (أقول) هذا الدليل (منقوض بلا تفعل مرة أو مرات على) المذهب (الأشهر) من أنه للتكرار وجوابه أنه قد دل الدليل فيه على التكرار فحمل لا تفعل مرة على التجوز ومرات على التأكيد بخلاف الأمر فلم يعدل عن الأصل فيه هذا ثم اعلم أن هذا أيضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا نقول الأمر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الأصل ولا يلزم منه احتماله عند الاطلاق اذ لا دلالة للاعم على الأخص الا بالتجوز وقد عرفت أن التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وتشكر أصحاب التكرار (قالوا أوّلا تكرر الزكاة والصلاة) والصوم وغيرها مع انها مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلاة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانه لو سلم فلا يصلح استدلالا الا على وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا

وطلب الخفارة وذلك يجوز أن يتبين بدليل آخر بعده وقال تعالى والسارق والسارقة ثم ذكر النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعد
ذلك وكذلك كان يخرج شيأ شيأ من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله اقتلوا المشركين أهل الذمة
مرة والعسيف مرة والمرأة مرة أخرى وكذلك على التدريج ولا احالة فى شئ من ذلك فان قيل فاذا كان كذلك فتى يجب
على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منتظر الدليل بعده قلنا سيأتى ذلك فى كتاب العموم والخصوص ان شاء الله ﴿مسئلة﴾
لا يشترط أن يكون طريق البيان للمجمل والتخصيص للعموم كطريق المجمل والعموم حتى يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت

الاستعمال المجازى دليلا على دخول التكرار فى المعنى الحقيقى فافهم (قلنا) ليس تكرره من الصيغة بل (من غيره) ونحن لا نمنع
التكرار من خارج (وهو) أى الغير الموجب للتكرار تكرر (السبب) وهو الوقت فى الصلاة وتكرره ظاهر وفى الزكاة
السبب النصاب وهو وان لم يكن يتكرر لكن الحول أقيم مقامه وهو متكرر فافهم (وعورض بالحج) فانه مأمور غير متكرر بل
انما وجب فى العمر مرة واحدة (فتأمل) فان فيه ان لهم أن يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو الحرج فى التكرار
(و) قالوا (ثانيا ثبت التكرار فى النهى) مدة العمر (فوجب فى الامر لانهما طلب) حتما فحكمهما واحد (والجواب أولا أقول
النهى كالأمر لغة) فى عدم اقتضاء التكرار (عند قوم فلا يتم الا على المكرر فيه) أى القائل بالتكرار فى النهى لا على المسوى
بينهما والحق انه لا ورود لهذا لأن له ان يثبت التكرار فى النهى ثم يقيس الأمر عليه وليس مقصوده الجدل (و) الجواب (ثانيا)
هذا (قياس فى اللغة) فلا يصح وفيه أنه ليس قياسا بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الأمر والنهى فى الأحكام من غير
فرق بينهما الا فى كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا فى الحاشية وفيه أن ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق أحدهما
عن الآخر فى جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان أريد المساواة فى بعض الاحكام فلا ينفع فافهم (و) الجواب
(ثالثا الفرق بأن الظاهر من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء فى وقت لا يعد انتفاء) للحقيقة واذا المطلوب فى النهى انتفاء الحقيقة
فيكون للتكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء (بخلاف الاثبات) فان الوجود فى حين يعد وجودا للحقيقة عرفا ولغة واذ فى الامر
طلب للحقيقة فوجودها فى حين كاف فافترق الأمر والنهى هذا جواب بعدم تسليم عدم افتراقهما الا فى كون أحدهما طلبا للفعل
والآخر للكف وحاصله أن الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه أصلا فلزم التكرار فى النهى بخلاف وجوده ومرجع
الجواب الثانى كان منع التساوى بينهما فى جميع الاحكام سوى كون أحدهما طلبا للفعل والآخر طلبا للترك فلا تلتفت الى
ما قيل انه لا اختلاف الا بالسند فافهم (وربما يفرق كما فى المختصر بأن التكرار فى الأمر مانع عن) أداء (سائر المأمورات)
لانها متضادة لا تجتمع فى زمان واحد (بخلاف النهى) فانه غير مانع للكف عن المنهيات الأخر (اذ التروك تجتمع) لا تضاد فيها
وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع فى أحدهما أما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهى ملزوم للتكرار دون الامر
فليس هنالك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجود الجامع (ومن ثم يلزم عليهم نسخه) أى انتساخه (بكل تكليف بعده ولا يجامعه)
لانه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ (فتدبر) وفيه أنه ان اريد انتساخه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذى بعده
مستمرا ولا شناعة فى التزامه وان أريد انتساخه فى الجملة فى وقت توجه التكليف الذى بعده فمسلم عندهم فيلتزمونه (وفيه أن
الكلام فى الدلالة لا فى الارادة والاولى لا تستلزم الثانية) وغاية ما يتم من المانع منعه الارادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح
ما أبديتم مانعا للمنع (كذا فى التحرير أقول على أنه يتم فى الافعال المتضادة فقط) دون غيرها من الافعال (وهم قالوا) انما يفيد
التكرار (ان أمكن) والافعال المتضادة لم يمكن التكرار فيها فهو خارج عن النزاع (ولك أن تدفعهما) الاول (بأن الدلالة)
الوضعية (انما هى للارادة بالذات) وهى الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة فى الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لانها ضائعة
حينئذ فتأمل (و) الثانى بأن (الصيغة) ووضعها المعنى (لتحصيل القياس لغة) بأن يحمل كل لفظ على ما يماثله فى الصيغة
والدلالة على التكرار دلالة صيغته فاذا لم تدل الصيغة لغة فى المتضادة لم تدل فى غيرها الا ان أحكام الصيغة لا تختلف (فافهم) وهذا غير
واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا تدل عليه فى المتضادة لصارف يصرفه عنه الى المعنى المجازى كما فى سائر الصيغ
فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يندفع هذا انما أجاب به عما فى التحرير قلنا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات
لكن ربما يتعدد عنه الاستعمال فى الملابس أين الصارف ففى غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم

بالتواتر

بالتواتر بخبر الواحد خلافا لاهل العراق فانهم لم يجوزوا التخصيص فى عموم القران والمتواتر بخبر الواحد وأما المجمل فيما تعم به البلوى كأوقات الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وجنسها فانهم قالوا لا يجوز أن يبين الا بطريق قاطع وأما ما لا تعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الأئمة من الحدود كرأحكام المكاتب والمدبر فيجوز أن يبين بخبر الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتى فى القسم الرابع وطرف يتعلق بما تعم به البلوى وقد ذكرناه فى كتاب الأخبار

وفى المتضادة غيره بدليل فتدبر (و) قالوا (ثالثا الأمر نهى عن جميع أضداده كما مر) فى الاحكام (وهو) أى النهى (مستوعب) الزمان (فيستوعب الامر) أيضا فيلزم التكرار (والا لزم ارتفاع النقيضين) لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المأمور به فلو جاز عدم الاتيان بالمأمور به فى بعض الاحيان يلزم ارتفاعه أيضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين اللذين لا ثالث لهما مع انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا تفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر (قلنا) لا نسلم أن كل نهى مستوعب بل (النهى الضمنى بحسب الامر) فحسب عندنا (فان) كان الامر (دائما فدائما) يكون النهى (وان) كان (فى وقت ففيه فحسب) أى فالنهى يكون فيه وانما يقتضى الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الأمر نهيا عن الاضداد صريحا وربما يقرر الجواب فى المشهور بأن دوام النهى عن الاضداد متوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النهى على دوام الأمر دور وقيل فى التحرير ان توقف دوام النهى على دوام الامر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الانى ورده المصنف بأن النهى الضمنى انما يثبت لاجل تفويت ضد المأمور به والتفويت من شرطه اتحاد الزمان فمعرفة دوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهى ههنا ضمنا قد ثبت بدليله وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهى للدوام بالاجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل على دوام النهى بكونه مفوتا للأمر ولم يفعله المستدل فتأمل فيه (و) قالوا (رابعا لو لم يتكرر) الأمر (لم يرد النسخ) عليه لانه اذا أتى مرة فلم يبق أمر حتى يرتفع بالنسخ (أقول) فى الجواب (ورود النسخ) ليس الا (على الدوام المظنون شرعا والكلام فى الدلالة لغة) ولا يلزم من الاول الثانى وهذا غير واف فان الأمر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا الا سماعا عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار فعلى أى شئ ورد النسخ وان أراد أنه صار فى التكرار والدوام حقيقة شرعية تم مطلوب الخصم فانه يحمل عليه فى كلام الشارع فالحق فى الجواب أنا لا نمنع تكرار الأمر بتقييد الدوام والتكرار وبتكرر السبب فنقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال حينئذ واما بعد العمل والاتيان بالمأمور به فان كان الوجوب متكررا بتكرر العلة أو ثابتا بالتقييد به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق للتكرار بل فهم من الخارج وما لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الآتى وانما ينتسخ من غيره فقد دريت أن القول بعدم التكرار انما ينافى النسخ فى بعض الاوامر ولا شناعة فى التزامه فتدبر (و) قال (فى المنهاج تبعا) للحاصل (المحصول) مجيبا (وروده) أى ورود النسخ (قرينة التكرار) اذ الأمر المطلق يحتمل اياه (ورد بأنه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليل العموم لغة) اذ يصح أن يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء الذى هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا أن يقال المقصود منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج (فتدبر) قالوا المرة (قالوا اذا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا) فعلم انه للمرة والا لما صح الامتثال ههنا (قلنا) لا نسلم دلالة الامتثال بالمرة على أنه لها بل (انما يصير ممتثلا لان الحقيقة حصلت فى ضمن المرة) وهى كانت مطلوبة (لا لانه الظاهر فيها والا لما امتثل بالتكرار) لانه يضاد المرة وفيه أن الامتثال بالمرة ينادى أعلى نداء أنه يلغو حينئذ المرة الثانية فهذا وان لم يدل على أن المرة داخلة فى مفهومه لكنه دل على أن مفهومه لا يحتمل التكرار والا صح الامتثال به أيضا لكنه لا يصح وقد سددنا طريق الهرب الى المجاز فتذكر وسيجىء ان شاء الله تعالى وجه دخول المرة فى مفهومه مع ماله وعليه فانتظر (قيل) فى حواشى مرزاجان (فيه نظر اذ المرة تحصل فى ضمن التكرار) فيصح الامتثال به (فان الفعل الصادر) عن المأمور (فى المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هى هى كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهى المراد بكونه المرة) لان الوحدة لو لم تكن مطلقة لما

﴿القسم الثانى من الفن الاوّل فى الظاهر والمؤوّل﴾ اعلم أنا بينا أن اللفظ الدال الذى ليس بمجمل اما أن يكون نصا واما أن يكون ظاهرا والنص هو الذى لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذى يحتمله فهذا القدر قد عرفته على الجملة وبقى عليك الآن أن تعرف الاختلاف فى اطلاق لفظ النص وأن تعرف حده وحد الظاهر وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشترك يطلق فى تعارف العلماء على ثلاثة أوجه الاول ما أطلقه الشافعى رحمه الله فانه سمى الظاهر نصا وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه فى الشرع والنص فى اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعته وأظهرته وسمى الكرسى منصة اذ تظهر

صح الامتثال الا بفرد معين لا غير (فالفرق) بينما اذا كان للطبيعة من حيث هى وبينما اذا كان للمرة فى الامتثال بالتكرار وعدمه (تحكم أقول مرادهم بالمرة ما يضاد التكرار والضم الى المرة الاولى) أى المراد المرة التى لم تضم الى المرة الأخرى (بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار) كيف ولو كان كذلك لم يكن فى المآل فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (فالفرق واضح) ولو قال المرة حاصل فى ضمن التكرار لانها جزؤه فيتحقق الامتثال بها وان لم يكن من الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هى لم يتوجه اليه هذا الرد فافهم (وسؤال سراقة أحجنا هذا العام أم للأبد) والحق أن هذا سؤال أقرع بن حابس كما فى أكثر كتب الأصول لما روى الحاكم وصححه البيهقى فى سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فحجوا فقام الأقرع بن حابس فقال أفى كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان الحج مرة فمن زاد فتطوع كذا فى الدرر المنثورة وأما سؤال سراقة فلم يكن فى الحج بل فى جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى مسلم عن الامام محمد الباقر على آبائه وعليه السلام عن جابر فى حديث طويل فى قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقال سراقة بن مالك بن جعشم ألعامنا هذا أم للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة فى أخرى فقال دخلت العمرة فى الحج مرتين لا بل للابد (ربما يستدل به للاشتراك لفظا) بأنه لولا لما اشتبه عليه ولما سأل (أو) يستدل به للاشتراك (معنى) فان السؤال كان لتعيين أحد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة والتكرار (أو) يستدل به (لاحتمال التكرار) فانه لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المصنف (والكل محتمل) بحسب الظاهر وقد يستدل به للتكرار أيضا بأن السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الأمر لهذا التعارض فسأل وهذا أنداء من بعيد فأعرض عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار أنه يجوز أنه اشتبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بتكرر السبب كالصلاة وان أشهر الحج سبب أم لا فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيده هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام وروى بروايات الستن أن قوله تعالى لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر ﴿مسئلة * صيغة الأمر لا تحتمل العموم والعدد المحض عند الحنفية خلافا للشافعى﴾ لم يفرد أكثر مشايخنا هذه المسئلة وفرعوا على مسئلة التكرار مسئلة طلقى وتعقب عليه فى التحرير بأن الطلقات الكثيرة قد تكون بتطليق واحد فليس هنالك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هى مبتدأة ولعله لهذا أفرده ويؤيد هذا أن التكرار اتيان المأمور به وهو المبدأ مرة بعد أخرى والعدد تعدده أو تكثره وهذا أعم مطلقا من الأول لان اتيان الحقيقة مرة بعد أخرى انما يكون فى ضمن أفراد متعددة وهو العدد والتعدد والتكرر بما يكون بالاتيان مرة واحدة كما فى الطلاق وزعم العموم من وجه خطأ ثم ان المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وشيد أركانه بعض أساتذة عصره فى محكم الأصول التعدد متفرع على التكرار وأما مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطليقه متكررا ضرورة أن تعدد الشئ بتكرر السبب وان كان التلفظ واحدا فانه لا اعتداد به انما الاعتداد لاعتبار الشارع الذى عليه مبنى الاحكام مع أن الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم أيضا فلا ايراد عليه فتدبر (لأن اضرب معناه أوقع ضربا) لانه مشتق من المصدر الذى هو نكرة اذ التعريف عارض (وهو مفرد) منكر (فى الاثبات بلا دليل العموم) فلا يعم (وهو للواحد فلا يقال لرجلين رجل) فهى ليست اذن للحقيقة من حيث هى والاصح اطلاقه على المثنى لانها موجودة فيه فعلم أن مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة (فلا يحتمل الكثرة للتضاد) فلم يحتمل العدد أصلا وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وانه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول أن النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة والانتشار ولذا لا يقال للاثنين

عليه العروس وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وجد فرجة نص فعلى هذا احده حد الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص ﴿الثاني﴾ وهو الاشهر ما لا يتطرق اليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الاربعة وسائر الاعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي أعني في اثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا احده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى

رجل فلا يلزم منه وضعهما الواحد وقدمر دفعه بأنه يلزم حينئذ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع منسلخا عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا التأكيد هذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز أن يكون المبدأ المصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلا فتأمل فيه الثالث سلمنا أنه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجا فيه بل انما هو مادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كانت المادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز أن يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن أن يقال ظاهر نصوص أئمة اللغة يرشد الى أن المصدر معناه المطابق مندمج في الفعل فتأمل فيه هذا وأما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شئ لان الأمر لطلب حقيقة المبدا من حيث هي وهي لا تدل على العدد أصلا لا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال أيضا لا يكون بالاتيان بالعدد بل بالواحد ويلغو الآخر فان بالاتيان بالواحد يصدق أنه أتى الحقيقة المطلوب أما في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتثال بالاول وتلغو المرة الثانية وأما في صورة الاتيان بالعدد دفعة فانه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكثر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلق ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس مبدا بل التطليق وهو المبدأ ولا يصح تكثره الا اذا فرق حقيقة أو حكما من الشارع ولا تدل مجازا أيضا فانه لا يصح التصرف في المبدا المأخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون الا بشرط شئ فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال (لكن الوحدة قد تكون حقيقية فتصح بلا نية) لانه المتبادر (وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس) وهي غير متبادرة الى الفهم (فتصح مع النية واذا صح نية الثلاث في الحرة والثنتين في الامة في طلقي نفسك) أو طلق امرأتي لان الثلاث في الحرة والثنتين في الامة كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس (وأما الثنتان في الحرة فعدد محض) ليس فيه جهة من الوحدة فلا تصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله فانه عنده يصح نية العدد لان الأمر يحتمله واعترض عليه أن الثلاث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الأخر فهي أيضا بعض أفراد الجنس كالثنتين والجواب أن المقصود أن كل أفراد الطلاق المملوكة هي الثلاث أو الثنتان فان الجنس المملوك لكل أحد هو الثلاث أو الثنتان لا غير واعترض أيضا بان الثلاث كما أنها واحدة بالجنس المشاركة فيه كذلك الاثنان أيضا واحدان بالجنس فيلزم أن يصح نية الثلاث والاثنين كليهما وان أريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما أن الثلاث مجموع اعتباري فالاثنان أيضا كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة أنه لا يكفي الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل أفراد الجنس فانها جنس واحد وأما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبار به تصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب أنه ليس كلما يجتمع شيا ن يكون واحدا بل لا بد من اعتبار الشارع أحكاما تترتب على المجموع غير أحكام الاجزاء والثلاث في الحرة مجموع له أحكام غير أحكام الآحاد فانها توجب الفرقة في الحال والبينونة الغليظة وخروج المحل عن محلية النكاح وليس هذه الاحكام مجموع أحكام الآحاد فالثلاث طلاق واحد عرفا وشرعا وأما الثنتان فلما لم يكن لهما أحكام سوى أحكام الآحاد لم يكن لهما وحدة ولا يقال لمجموعهما انه واحد عرفا وشرعا ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو أن الالفاظ أسماء المعاني وأسماء العين فأسماء المعاني تطلق على الكثير أيضا كما في بعض أسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كالواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال الرجال ورجلين رجل والطلاق من قبيل أسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين على السواء فينبغي أن يصح ارادة الثنتين أيضا لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا أصلا وهذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض أسماء المعاني

معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ظاهرا مجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد
(الثالث) التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل أما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج
اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثانى أن لا يتطرق اليه احتمال أصلا وبالوضع الثالث أن لا يتطرق اليه احتمال
مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا حجر فى اطلاق اسم النص على هذه المعانى الثلاثة لكن الاطلاق الثانى أوجه وأشهر وعن
الاشتباه بالظاهر أبعد هذا هو القول فى النص والظاهر أما القول فى التأويل فيستدعى تمهيد أصل وضرب أمثلة أما التمهيد

كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهر انه صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقتين انه طلاق فى الشرع
والعرف ثم فى القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضا لانه يطلق على القيام المستمر قيام اذا لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد وأما اذا
تخلل بان قام زمانا ثم قعد ثم قام يقال لهما قيامان لا قيام كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد
فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهو ينادى أعلى نداء على أنه لا يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر ثم بقى اشكال
قوى هو أن الماضى والأمر سيان فى تضمن المصدر المفرد فكما أنه يجوز ارادة الواحد الاعتبارى فى الأمر فكذا فى الماضى
فيلزم صحة نية الثلاث فى طلقت كما صحت فى طلقى والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى أن يأتى بالفتح (وان قيل لو لم يحتمل
الأمر (العدد لم يصح تفسيره به) أى بالعدد (مثل طلق نفسك ثنتين) فصح تفسيره بالثنتين فتقعان (قلنا لا نسلم أنه تفسير بل
تغيير) فان أصل المدلول كان هو الواحد واذا أريد التقييد بالثنتين جرد عن الوحدة وأريد الجنس وقيد وأما اذا سلك على
مسلك سلكنا لا حاجة الى هذا فان الأمر يدل على الحقيقة من حيث هى فقيدت بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين
ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذى كان منافيه بما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولا حقيقة ولا مجازا فتدبر (ولهذا
قالوا اذا اقترن العدد فالوقوع به) لان أول الكلام يبقى متوقفا على الآخر (فلو ماتت قبله لم يقع شئ) وهذا يتأتى على ما قلنا
أيضا لان المطلق مع القيد كلام واحد مفيد لمعنى لا أن المطلق يدل على اطلاقه والقيد يدل على معنى آخر (فرع لو حلف
لا يشرب ماء انصرف الى أقل ما يصدق عليه) من القطرة وغيرها لانه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحنث بقطرة لعمومها فى النفى
(ولو نوى مياه الدنيا صح) لان الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما فى الثلاث من الطلقات (فيشرب ما شاء ولا يحنث)
لورود النفى على المجموع ولم يشرب به العسرة (ولو نوى كوزا) دون كوز (لا يصح هذا ما قاله علماؤنا وفيه ما فيه) ووجهه ظاهر هو أنه
جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغى أن يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال
فى الحاشية وأيضا اشارة الى ما فى السلم أن الكلى كما يصدق على الواحد من أفراده يصدق على الكثير منها يصدق واحد فيقال
على رجلين رجل وهذا شئ عجاب فان صدق الكلى على الكثير لا يصح الا بأصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة أن يقال زيد وبكر
انسان واحد وهذا كما ترى وما قال علماء المعقول فمرادهم أنه يصدق عليها بأصداق كثيرة وأيضا لا يكفى الصدق عند العقل بل
لا بد من الصدق عرفا ولغة ولا شك أنه لا يقال لرجلين فى العرف واللغة رجل وهذا ضرورى والانكار مكابرة فتدبر (مسئلة
صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قيل) موضوعة (للتكرار) بتكرر الشرط والصفة (مطلقا) علة كان الشرط أو الصفة أو لا
(وقيل ليس) الأمر المعلق (له) أى للتكرار (مطلقا فان كان علة فهل يتكرر) الأمر (بتكررها) عقلا اختلف فيه (والحق
نعم) يتكرر (وقيل لا) يتكرر واذا ثبت الخلاف على هذا النمط (فدعوى الاجماع فى العلة كما فى المختصر وغيره) على
التكرار بتكررها (غلط) ولا يصح تغليط مدعى الاجماع بأن الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وان كان علة اذ
مقصودهم أنه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط ثم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتفى الاجماع
قطعا لكن يبعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علية العلة الا من منكرى القياس مطلقا (لنا أولا ما تقدم) أن الهيئة للطلب
فقط والمادة للحقيقة من حيث هى فلا تكرر كما تقدم (و) لنا (ثانيا ان دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر والا كان كلما)
فلا يفهم منه التكرر فانه أجمع على أنه ليس كلما (وأما التكرر بالعلة) المعلق عليها (فلضرورة تكرر المعلول بتكررها
لامتناع التخلف) فان المقصود أنه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وحينئذ يمتنع التخلف قطعا ثم هذا التقييد انما هو عند من
يجوز تخصيص العلة بالمانع (وليس هذا) التكرر (بالصيغة) بل بالعقل وفى الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى

فهو

فهو أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة الى المجاز وكذلك تخصيص العموم يرد اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فانه ان ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض فكأنه رده الى المجاز الا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد فان قرب كفى في اثباته دليل قريب وان لم يكن بالغا في القوة وان كان بعيدا افتقر الى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل قرينة وقد يكون قياسا وقد يكون ظاهرا آخر أقوى

وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف وان قيل ان مراد من قال انه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تتخلف عن الدال قلت فحينئذ آل النزاع لفظيا فان مراد الجمهور النافين للتكرر باعتبار الصيغة أنها غير موضوعة له فافهم فان قلت فلم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في التعليق به لأجل العلية قال (وانما لم يتكرر الطلاق بالدخول) المعلق به (لعدم اعتبار تعليله) للطلاق (ان قلت) اذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره (فلم يقطع الحنفية في) السرقة (الثالثة يد السارق اليسرى) مع انه السرقة الموجبة للقطع (وجلد وا في الزنا أبدا) ما زنى بعد الجلد وان وجد ألف مرة مع أن كلها علة (قلنا السرقة علة القطع يد واحدة اذ) اليدان (لا تقطعان بسرقة واحدة) اجماعا ويؤيده أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فالمعنى اقطعوا يد السارق ويد السارقة فلا توجب الآية قطع جميع أيدي كل (وتلك) اليد (هي اليمنى لقراءة ابن مسعود) فاقطعوا (أيمانهما) وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع أيضا وبه جرت السنة المتوارثة (فاذا قطعت مرة) بسرقة (فات المحل) للقطع فأي شئ يقطع بالثالثة كما اذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق أولا يسقط القطع (بخلاف الجلد) فانه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا ان زنى فان قلت فلم تقطع الرجل في السرقة الثانية قال (وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة) قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير (أو الاجماع) المكررون في الأمر المعلق (قالوا ثبت بالاستقراء في أوامر الشرع تكرر المعلق) بتكرر المعلق عليه (نحو) قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلاة) فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى (الزانية والزاني) فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى (وان كنتم جنبا) فاطهروا (قلنا) تكرر المعلق (في العلة مسلم) ولا ينفعكم (و) التكرر (في غيرها) يكون (بدليل خاص) غير الأمر دال على التكرر ولا ينفعكم هذا أيضا (ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة) لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا المثال تأمل فتأمل منكرو التكرر في العلة (قالوا لو تكرر في العلة فالشرط أولى) بان يتكرر فيه (فانه لا يتعدد) بدلا فاذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط (فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط) لان التكرر تعدد (قلنا التكرر) يكون (باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه) فكلما وجدت وجد (دون الشرط) فانه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد الشرط انما هو باعتبار الماهية فاذا تعدد ماهية الشرط تعدد المشروط قطعا فتدبر ﴿ (مسئلة) ﴾ القائلون بالتكرر قائلون بالفور) لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعدور ود الأمر فوجب المبادرة (وأما غيرهم فاما) أي فيقولون الأمر اما (مقيد بوقت موسع أو مضيق فقد تقدم) أن الموسع يجوز فيه التأخير الى الآخر وأما المضيق فلا يحتمل التأخير (أو غير مقيد) بوقت محدود (كالامر بالكفارات) نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للاعرابي المفطر عمدا صم شهرين متتابعين رواه البخاري (والقضاء للصوم والصلاة) قال الله تعالى فعدة من أيام أخر وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان (فهو لمجرد الطلب) للفعل في المستقبل (فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية) وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي (وعزى الى الشافعي وأصحابه) قال ابن برهان لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه وانما فروعهما تدل عليه كذا في الحاشية (واختاره) الامامان (الرازي والآمدي) كالامام من الشافعية (وقيل يوجب الفور) فيأثم بالتأخير (وعزى الى المالكية والحنابلة و) الشيخ أبي الحسن (الكرخي) منا ونقل عنه أنه مبنى الخلاف الواقع بين الامامين أبي يوسف والامام محمد رحمهما الله في الحج أيجب فورا في أول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم أن الأمر عند أبي يوسف للفور فوجب الفور وعند الامام محمد للتراخي فعنى

منه ورب تأويل لا ينقدح الا بتقدير قرينة وان لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام انما الربا فى النسيئة فانه يحمل على مختلفى الجنس ولا ينقدح هذا التخصيص الا بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفى الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء نص فى اثبات ربا الفضل وقوله انما الربا فى النسيئة حصر للربا فى النسيئة ونفى لربا الفضل فالجمع بالتأويل البعيد الذى ذكرناه أولى من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب فى العقليات فان دليل العقل لا تمكن مخالفته بوجه ما والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مرادا باللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك

الطلب المطلق عن الفور والتراخى والحق ما عليه الجمهور أنه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتى فى السنة المتأخرة قاضيا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ وحجة الامام محمد ظاهرة وحجة أبى يوسف رحمه الله أن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا أدرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع اثمه كما صرح به صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات فى ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن آثما فثمرة الخلاف تظهر فى قبول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه فى السنة الثانية أولا فتدبر (واختاره السكاكى والقاضى) أبو بكر الباقلانى يوجب (فور الفعل أو العزم كما فى) الواجب (الموسع وتوقف الامام فى أنه للفور أو للقدر المشترك) بين الفور والتراخى فان أتى على الفور يبرأ منه بيقين وان أخر احتمل الاثم (فيجب الفور) احتياطا (ولا يحتمل وجوب التراخى وقيل بالوقف مطلقا) فى الفور والتراخى (لاحتمال وجوبه) أى التراخى (فلعله يأثم ان بادر لنا مثل ما تقدم فى التكرر) من أن الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هى فلا يدل الا على الطلب فى المستقبل فى أى جزء كان منه ولنا أيضا أنه لو كان للفور كان الواجب موقتا بأول الاوقات بعد تعلق الأمر وفى غيره يوجب كونه قضاء ويكون أداء الزكاة فى السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قائلو الفور (قالوا أولا اسقنى للفور) والأوامر كلها على منوال واحد فى الدلالة لكونها للهيئة (قلنا) لا نسلم أنه للفور بالوضع بل يفهم (بالقرينة) وهى طلب السقى عند الحاجة ولحوق العطش (و) قالوا (ثانيا كل مخبر وكل منشئ يقصد الحاضر) بالاستقراء (فكذا الأمر) يدل عليه (الحاقا له بالأعم الأغلب) فى الاخبارات والانشاآت (والجواب أولا أقول من الخبر المطلقة العامة) المحكوم فيها بالحكم فى الواقع سواء كان فى الماضى أو الحال أو المستقبل (وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه) فلا نسلم أن كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر وهذا السند ليس فى موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة بل انما قصد تحصيل معنى قضية هذا شأنها وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفا هى الثبوت فى زمان الوصف (مع أن خبر الماضى لا يقتضى المقارنة) بالحال ولا يقصدها المخبر (بل المضى مطلقا) مقارنا كان أو بعيدا (فكذلك الأمر فى الاستقبال) أى يجوز أن يكون كذلك وهذا السند جيد (و) الجواب (ثانيا كما قيل الحاضر فى الأمر زمان الطلب) فان الطلب فيه فى الحال (ولا يقتضى ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضرا) والكلام كان فيه والدليل على تقدير تماميته يفيد الاول (أقول مراد المتمسك زمان متعلق الخبر والانشاء) يكون حاضرا والمخبر والمنشئ يقصدان وقوع متعلقهما فيه (فكذا متعلق الأمر) وهذا ظاهر جدا (و) الجواب (ثالثا أنه قياس فى اللغة) وهو ممنوع (ان قيل) حاصل الدليل الحاق الأمر بسائر الانشاآت والاخبارات و (الالحاق ليس قياسا بل) هو (استقراء) كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الأقل بالاكثر الأغلب (قلت فى استقراء الجنس يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة عند المتتبع) فههنا لا بد من تتبع أنواع الانشاء والأخبار (فمع وجود الأمر وعدم تتبعه لا استقراء) بل هناك استقراء بعض الانواع وقياس الامر عليها (فما ثم الا القياس و) الجواب (رابعا ان الحال فى الأمر ممتنع فان الحاصل لا يطلب) واللازم من الدليل هو الحال (فلا يمكن) فيه (الا الاستقبال اما فورا) كما عندكم (أو بعده) كما قيل (أو مطلقا) كما نقول فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم والمدعى غير لازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب أو نقض اجمالى بانه لو تم لزم الاستحالة (قيل ليس مراده بالحاضر الآن) حتى يلزم ما ذكرتم (بل) المراد (أجزاء من أواخر الماضى وأوائل المستقبل) وهو الحال العرفى (فالفور داخل فيه) فلا استحالة وتم التقريب (أقول لو صح ما ذكره هذا القائل (لكان الأمر فى المطلوب مقترنا بالحال) العرفى ويكون مثل صيغ الحال (وهو خلاف الاجماع من أهل العربية) والفور ليس الا أوائل المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافيه ورجع المحذور قهقرى فتدبر (نعم لو قيل) فى الدليل ان

في العقليات الا بالنص بالوضع الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعيد ومهما كان الاحتمال قريبا وكان الدليل أيضا قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه فليس كل تأويل مقبولا بوسيلة كل دليل بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط الا أنا نضرب أمثلة فيما يرتضى من التأويل ومالا يرتضى ونرسم في كل مثال مسئلة ونذكر لاجل المثال عشر مسائل خمسة في تأويل الظاهر وخمسة في تخصيص العموم ﴿مسئلة﴾ التأويل وان كان محتملا فقد تجتمع قرائن تدل على فساده وآحاد تلك القرائن لا تدفعه لكن يخرج بمجموعها عن أن يكون منقدحا غالبا مثاله قوله عليه السلام

الأصل يقتضي أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن و (المقارنة كالحال) للقرب جعل الأمر له (عملا بقدر الامكان لم يبعد كما قيل في الحال) المعمول للفعل فان أصلها أن تكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم قد ليكون قريبا (فافهم و) قالوا (ثالثا النهي للفور والأمر نهي عن ضده) فيكون للفور أيضا والا يلزم ارتفاع النقيضين (وقد تقدم مثله في مسئلة التكرار مع الجواب بأن هذا النهي تابع للأمر وليس للفور (و) قالوا (رابعا) قوله تعالى مخاطبا لابليس (ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك (ذم على ترك المبادرة) الى السجود فهو للفور ووضع الأوامر على نحو واحد فتكون الصيغة له (قلنا) ليس الأمر بالسجود مطلقا بل (مقيد بقوله) تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) والكلام كان في الأمر المطلق وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي وههنا مقيد بالفور فله فتدبر (و) قالوا (خامسا لو لم يكن للفور و (جاز التأخير فاما الى وقت معين فلا دليل عليه) وان قيل الوقت المعين كبر السن قال (وكبر السن مثلا لا يعين اذ كم من شاب يموت فجأة) فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب (و) كم من (شيخ يعيش مدة) طويلة فيمكن أداء الواجب بعد كبر السن مؤخرا فلا يصلح الكبر معينا للتأخير (أو الى آخر أزمنة الامكان وهو مجهول فيلزم) بالتأخير اليه (تكليف المحال قلنا) هذا (منقوض بجواز التصريح بالتأخير فانه جائز اجماعا) مع أن مقدمات الدليل جارية فيه أيضا (والحل) للدليل (أن المحال انما يلزم بايجاب التأخير) الى آخر أزمنة الامكان (دون التفويض) اليه بان يأتي في أي زمان من أزمنة القدرة فتدبر

﴿فائدة﴾ أبطل في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التأخير في الحج مع الاثم بالتفويت في العمر بانه اذا سأل سائل وقال قد وجب علي الحج فهل لي التأخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت مع التفويت وان قلنا لا يحل لزم الفور وان قلنا ان كان في علم الله موتك فالتأخير حرام والا فيحل فلا يصح هذا الان ما في علم الله تعالى مجهول عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور ورده الشيخ ابن الهمام بانه للمفتي أن يجيب بأنه يحل لك التأخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراك العام الآخر وحينئذ صرت محكوما عليه بالاثم وحاصله أنه يجوز له التأخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط على الظن فللمفتي أن يجيب أنه يحل لك التأخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجأة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير وأنت لا يذهب عليك أن مدة السنة مانعة عن وقوع الظن بأحد الطرفين فان الموت بطول المرض الى اسبوع وشهر غير نادر فأين الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكاة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض الويل الذي يظن به الموت فافهم (و) قالوا (سادسا) قال الله تعالى (وسارعوا الى مغفرة) من ربكم وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات والمراد سببهما) فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فأريد سببها الذي هو أداء الواجبات وكذا الخيرات ان أريد بها خيرات الآخرة من المثوبات فلا بد من تقدير السبب ويمكن أن يقال الخيرات هي نفس أداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد التمام والتي الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى أداء الواجبات فلزم الفور (قلنا أولا) فحينئذ لو كان الاوامر للفور يلزم كون هذه الآية تأكيدا لها وان لم تكن للفور تكون تأسيسا و (التأسيس أولى من التأكيد) فلا يكون الأمر للفور (فانقلب) الدليل (عليهم) ولك أن تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة فلو لم تكن الاوامر للفور لزم انتساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتأكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه دفعا للنسخ فالاوامر اما موضوعة للفور أو مستعملة تجوزا والثاني خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر (و) قلنا (ثانيا) هذا الأمر (محمول على الافضلية والندب (والا لم يكن مسارعا ومستبقا) فانه لا يقال للآتي بالواجب في وقته انه مسارع واعلم أنه نقل هذا التأويل عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوات وأنت تعلم أنه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن

لغيلان حين أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن وقوله عليه السلام لفيروز الديلمي حين أسلم على أختين أمسك احداهما وفارق الاخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام النكاح فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء النكاح أى أمسك أربعا فانكحهن وفارق سائرهن أى انقطع عنهن ولا تنكحهن ولا شك فى أن ظاهر لفظ الامساك الاستصحاب والاستدامة وما ذكره أيضا محتمل ويعتضد احتماله بالقياس الا أن جملة من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى فى النفس من التأويل أولها أنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق الى أفهامهم من هذه الكلمة الا الاستدامة فى النكاح وهو السابق الى أفهامنا

بعدهم الاسفار فى الفجر وتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابراد بالظهر ثم انه لو تم فى معرض الجواب فلا يتم فى معرض الاستدلال لاحتمال التأويلات الاخر كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى (و) قلنا (ثالثا و تم) الدليل (الدل على الفور شرعا والكلام فى الدلالة لغة) فلا تقريب فيه أنه ان أراد أن الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان أراد أن الاوامر صارت حقيقة شرعية فى الفور فيلزم النقل وهو خلاف الاصل مع أنه يتم به المقصود فانه حينئذ يحمل الأوامر الواردة فى كلام الشارع على الفور هذا فتأمل وقلنا رابعا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة فى الواجبات كلها موقتات وغيرها مع أن منها موسعات جائزة التأخير الى آخر الوقت اللهم الا أن يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التأخير كالظهر فى الصيف قطعا وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت ولا شك أنه لا يجوز التأخير الى ما بعد الموت كما فى قوله تعالى وأنفقوا مما رزقنا كم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنى الى أجل قريب كما فى قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغاية ما لزم كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا أن المراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغاية ما يلزم منه المبادرة الى الفعل الذى هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التأخير كما فى ظهر الصيف فلا يدل على الفور أصلا ثم الأمر على هذا يكون للندب البتة فان من أسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر (قال الامام) على ما نقل عن البرهان أما الشافعية فذهب غلاتهم الى أنه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز أن يكون غرض الآمر هو التأخير وهذا شر عظيم فى حكم الوقف وذهب المقتصدون الى أن من بادر أول الوقت كان ممتثلا قطعا وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار وبالجملة الذى أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف فى أنه هل يأثم بالتأخير مع كونه ممتثلا بأصل المطلوب انتهى ولعل احتجاجه بان الطلب متحقق والشك فى جواز التأخير فوجب الفور وهذا بظاهره مختل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان أول الكلام يدل على التوقف ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة وآخره على الخروج والشك انما هو فى الاثم فى التأخير لا فى بقاء العهدة بالواجب فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك فى أن المبادرة واجب بدليل زائد كالأمن عن الفوات أم لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم وحاصل الدليل أنه لما شك فى جواز التأخير وجب الفور احتياطا للأمن عن الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك فى الاثم بالتأخير ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا يدرى أنه للفور أو القدر المشترك ففى المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب قطعا وان أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لانه يحتمل أن يكون الفور مطلوبا فيبقى اثم التأخير فى الذمة وان لم يبق نفس الواجب فى الذمة والمراد بالمطلوب فى قوله فانه بحكم الخ نفس الواجب فيحكم بانه فى أدائه ممتثل والتوقف فى الاثم بالتأخير فيه لأجل التوقف فى تقييده بالفور وعليه حمل كلامه وقرر دليله بقوله (وجوب الفور وجواز التأخير مشكوك والطلب محقق فيجب البدار) احتياطا لثبوت الامتثال فيه قطعا (اذ لو أخر فانه وان امتثل باعتبار ايقاع أصل المطلوب) وهو نفس الفعل (لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه فى زمانه) فان للفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا فى زمان ففى التأخير ممتثل باعتبار أنه أداء نفسه واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه فى غير أوانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فايقاعه فى مؤخر ليس بايقاع فى وقته المقدر شرعا فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطلوب نعم لو دل دليل على وجوب القضاء كان امتثالا له لا للامر فلا قطع فى التأخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عنده ليس واجبا بوجوب الأداء فتأمل (قلنا لا نسلم أنه مشكوك) فان الدليل الأتم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم. ﴿مسئلة * الامر بالامر﴾ بشئ لغيره (ليس أمرا) من الآمر (الثانى)

فانا لو سمعناه فى زماننا لكان هو السابق الى أفهامنا ﴿الثانى﴾ انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة وفوضه الى اختياره فليكن الامساك والمفارقة اليه وعندهم الفراق واقع والنكاح لا يصح الا برضا المرأة ﴿الثالث﴾ انه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه فانه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وما أحوج جديد العهد بالاسلام الى أن يعرف شروط النكاح ﴿الرابع﴾ أنه لا يتوقع فى اطراد العادة انسلاكهن فى ربقة الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف أطلق الامر مع هذا الامكان ﴿الخامس﴾ أن قوله أمسك أمر وظاهره الايجاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ولعله

الغير (على المختار كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مروهم بالصلاة لسبع) رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع (فلا أمر للصبى من قبل الشارع) وهذا النزاع ليس فى مثل قل لفلان افعل كذا فانه أمر للثانى من الآمر بالاتفاق كما نقل المصنف فى الحاشية عن السبكى انما النزاع فى مثل مر لفلان بكذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الأول لان المصدر بقل الخطاب فيه للثانى والمخاطب بقل مأمور بنقله فلا يصح فيه الخلاف أصلا فتدبر (لنا كما أقول لو كان) هذا أمر الثانى (لزم معصية العبد عند معصية السيد فى) قوله للسيد (مر عبدك أن يبيع عبدى) فلم يأمر السيد فلم يبع لأنه على هذا العبد مأمور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلتزم الخصم بعصيانه عند العلم كيف والسيد سفير ومعبر محض لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية للآمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه عصى أمر هذا الآمر فافهم (واستدل أولا أنه لو كان) الامر بالأمر أمر الثانى (لكان ذلك) أى مر عبدك أن يبيع عبدى (تعديا لأنه أمر لعبد الغير) وتصرف فيه بالاستخدام وأورد عليه أن التعدى أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد وههنا أمره متوقف على أمر السيد فالملازمة ممنوعة وأجيب ان الكلام فى أن المقدر الامر الصادر للسيد بامره هل هو امر له منه وحينئذ فلا توقف للامر له على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء فى تعلق الأمر للعبد من الآمر فلزم التعدى قطعا فلذا غير المصنف الايراد بوجه آخر وقال (أقول انما يلزم التعدى لو لم يكن أمر) الآمر للعبد (بالواسطة) أى بواسطة الأمر للسيد فانه اذا أمر وجعل السيد سفيرا له فهو اذن دلالة وليس تعديا والتعدى هو التصرف فى ملك الغير من غير اذنه حقيقة أو دلالة (تأمل) فانه حقيق بالقبول (و) استدل (ثانيا) لو كان ذلك القول أمر العبد (لكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تبعه) لأن الامر بشئ والنهى عنه متناقضان بالضرورة والتالى باطل (ورد بمنع بطلان التالى لجواز النسخ) أى لجواز أن يكون قوله لا تبعه بعد ذلك نسخا له (وهو معنى المناقضة) فى الانشا آت وفيه أنه فرض هذا النهى مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وهذا من الكلام ليس كذلك بالضرورة فان العقلاء يفعلون هكذا (قالوا فهم ذلك) أى كون أمر الآمر أمر المأمور (من أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم و) أمر (الملك وزيره بأن يأمرنا) والأوامر على منوال واحد فيكون الكل كذلك (قلنا) انما فهم ذلك (بقرينة أنه) أى الرسول أو الوزير (مبلغ) ومعبر لأمر الله أو الملك ولا كلام فيه فافهم ﴿مسئلة﴾ * اذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم (ولا صارف) من التأكيد (من تعريف) نحو صل الركعتين صل الركعتين (أو غيره كاسقنى اسقنى فانه) أى فان كل واحد من الثلاثة (مؤكد اتفاقا) أما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين وأما الثانى فلان المعاد معرفة عين الاول وأما الثالث فلدلالة قرينة جزئية كالحاجة فى المثال المضروب وهى تندفع بالاول (فقيل) الأمر الثانى (تأسيس) جزاء لقوله اذا تكرر (فالمطلوب) ههنا (الفعل مكررا) فالوجوب وجوبان (وقيل) الثانى (تأكيد) للأول (والمطلوب المرة) من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام (وقيل بالوقف) فلا يدرى أيهما واقع (للأول) أى القائل بالتأسيس (أن وضع الكلام للافادة) الجديدة (لا لنفى الوهم كما فى التأكيد) فالتأسيس هو الأصل فهو أولى (وهو معنى ما قال الآمدى ان فى التأكيد مخالفة ظاهر الامرين من الوجوب) للفعل مرتين (الى غيره) أى الوجوب مرة (فما قيل) فى حواشى مرزاجان (لا يلزم فى التأكيد استعمال صيغة الامر فى غير معناه) حتى يكون مخالفة الظاهر (لأن زيد الثانى فى جاء زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه) زيد (الاول مندفع اذ مراده خلاف الغرض من وضع التركيب) وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك أنه فى التوكيد لا يحصل البتة (وفيه) أى فى الدليل (ما فيه) لأن أصالة افادة التركيب فائدة جديدة انما هى فى غير التكرار وأما فى التكرار فالغلبة للتأكيد ودفع الوهم (وللثانى) أى القائل بالتأكيد (كثرة التكرار

أرادأن لا ينكح أصلا «(السادس)» أنه ربما أرادأن لا ينكحهن بعدأن قضى منهن وطرا فكيف حصره فيهن بل كان ينبغي أن يقول انكح أربعامن شئت من نساء العالم من الاجنبيات فانهن عندكم كسائر نساء العالم فهذا وأمثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت اليها في تقرير التأويل ورده وآحادها لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر ويصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النفس من اتباع القياس والانصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين والا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن وانما المقصود تذليل الطريق للمجتهدين «(مسئلة *)» من

في التأكيد) والظن تابع للاغلب (ورجح) هذا الرأى (بان الاصل براءة الذمة) ويوافقه التأكيد اذفيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس فان فيه وجوبين (وعورض بالاحتياط) فانه في التأسيس اذا عمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتأكيد يفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهدة بيقين وفي الثاني احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد كصوم ثلاثين من شهر رمضان وقد غم ليلته فلم ير الهلال وأما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو شهر رمضان وههنا لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلبة اتيانه لا يعارضه شئ فتدبر (وفي العطف) أى فيما اذا كان الثاني معطوفا على الاول يكون الثاني (للتأسيس) فيجب الفعل مرتين (وهو الوجه لان التأكيد فيه) أى في العطف (لم يعهد فيعمل بهما الامرجح من خارج) يصرفه الى التأكيد ﴿﴾ «(مسئلة * اذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب) فيه (الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فردما) فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر بأداء الدين أداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فردما فالمؤدى عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بأمثالها لأن العين غير الدين حقيقة وان أعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والالزم الاستبدال قال (ومعنى قولهم الديون تقضى بأمثالها) أنها تقضى (بأفراد مماثلة لها) لأن الديون أوصاف في الذمة والمؤديات أفرادلها (لا) انها تقضى (بهويات معينة كالأمانات) فانها معينات وجب على الامين أداؤها والفعل فيها الا أنها أوصاف على الذمة وبعبارة أخرى ان الواجب على المديون أمر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا فالمؤدى هو الدرهم وهذا مغاير له نحوا مامن التغاير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا أوجه وجيه ان انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعليك بمطالعة الدلائل التفصيلية الفقهية (وقيل المطلوب الجزئى الحقيقي واختاره ابن الحاجب) ولا ينافي ماذهب اليه أنه يحتمل التكرار لأنه حينئذ المطلوب جزئيان حقيقيان مجازا فتأمل فيه فانه موضع تأمل (لنا ما تقدم) في المبادى الكلامية (من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب ايجادها) ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد الماهية لأن المقتضى قائم فان المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الأوامر فتدبر (أقول و) لنا (أيضا لو كان الجزئى الحقيقي مطلوبا لكان اضرب مجملا) لأنه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي هي لابهامها لم يصح طلب الفرد المنتشر أيضا لذلك ولا طلب المعين أى معين كان لأنه مطلق التشخصات فلم يبق الا المعين من حيث تعينه والشئ لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية (فافهم) وربما يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلي فالأولى أن يحال الى أن المعين غير معلوم البتة بالضرورة ثم انه لقائل أن يقول المطلوب المعين أى معين كان وهو المطلق وليس هو كالماهية فانها على زعمه مبهمة غير متحققة في الاعيان بخلاف المعينات فانها تصلح للوجود والمكلف متخير في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال أصلا وهذا قريب مماذهب اليه مشايخنا أن معنى اضرب أوقع ضربا فتأمل فيه فانه يلزم حينئذ أخذ المرة في مفهوم الامر وقد نهى عنه ابن الحاجب وأتباعه (قالوا الماهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب) لأن طلب المحال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية (أما الاستحالة فلان كل موجود متشخص جزئى) لأن الوجود بدون التشخص غير معقول (ولا شئ من الماهية الكلية بجزئى قلنا فرق بين اللابشرط شيئية وبشرط لاشيئية اذا حصلته علمت أنه ليس بشئ وقد فصل في السلم) ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم أن للماهية اعتبارات اعتبار كونها لابشرط شئ أى الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في أطوارها

تأويلاتهم في هذه المسئلة أن الواقعة ربما وقعت في ابتداء الاسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما الباطل من أنكحة الكفار ما يخالف الشرع كالوجمع في صفقة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فنقول اذا سلم هذا أمكن القياس عليه لان قياسهم يقتضي اندفاع جميع هذه الانكحة كما لو نكح أجنبيتين ثم حدث بينهما اخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتخير ومع هذا فنقول هذا بناء تأويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا رفع حجر في ابتداء الاسلام ويشهد له أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة وهم الناكحون ولو كان جائزا لفارقوا عند نزول الحصر ولأوشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى

فهي الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيرة اذا تعينت بتعينات وهي الكلي وهي الجزئي واعتبار أخذها بشرط لا شيء أي بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شيء أي بشرط كونها معروضا للعوارض وهي الاشخاص الموجودة والماهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي معدومة بعدمها أيضا واذا عرفت هذا فقوله كل موجود متشخص ان أراد أن كونه شخصا جامع للوجود فسلم والماهية لا بشرط شيء أيضا متشخص بهذا المعنى وفي الكبرى ان أريد الماهية مع قيد الكلية فسلم أيضا لكن لا يلزم الا كون الوجود مغاير الماهية المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبيعة وان أراد كونه متشخصا بمعنى ان التشخص داخل فيه فممنوع وكذا ان أريد في الكبرى الماهية التي تكون معروضة للكلية ولو في حين فهي ممنوعة فان الماهية بشرط شيء هي التي تصير جزئية متشخصة وههنا من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير واف فان المطلوب من الأمر ما هو عرض لجزئياته فليس له وجود عند القائلين بوجود الطبائع أيضا بل الحق أن يقال ان الماهية لا بشرط شيء محمولة على الافراد قطعا وموجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال اذا وجد انسان يكتب وجد الكاتب والمطلوب بالامر هو هذا النحو من الوجود وهذا يعد وجودا عرفا وان لم يكن وجودا حقيقة أولا وبالذات ثم انهم لو ذهبوا الى ما ذهب مشايخنا الكرام رحمهم الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان الماهية لا بشرط شيء استراحوا من هذه التكلفات فان الفرد المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضيا له وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه

(مسئلة الاتيان بالمأمور به على وجهه) كما طلب مع الشرائط والاركان (هل يستلزم الاجزاء) أم لا (فان فسر) الاجزاء (بالامتثال فنعم) يستلزم الاجزاء (اتفاقا) لان الامتثال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا غير (وان عرف بسقوط القضاء) عن الذمة تحقيقا أو تقديرا كما في العيد ونحوه (فالمختار) عند الأصوليين كلهم (أنه يستلزمه) ولا قضاء على الذمة (وقال عبد الجبار) المعتزلي (لا يستلزمه) ولا بعد من الحكيم أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا بعد أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى ويسميه قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بديهي لا يليق بحال عاقل أن يتفوه بانكاره فضلا عن أن يتخذه مذهبا لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الأيدي والابصار تنادي أعلى نداء بكون النزاع معنويا فهو الاحق بالقبول ويحمل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهوى على العقل هذا (لنا أولا كما أن) لا بقاء للاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات كأداء الدين والامانات) فلا يطلب بعده في الأوامر المتعلقة بهذه المعاملات (فكذا في غيرها) من العبادات فلا يبقى الطلب بعد الاتيان (لان الوضع واحد) في الاوامر كلها واذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء وللمناقش أن يقول هب أن أوضاع الاوامر واحدة لكن عدم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها أوامرها بل لأمر خارج هو أن المقصود هنالك وصول المال مرة بعد أخرى ولا كذلك العبادات فان المقصود هنالك الفعل فيجوز أن يطلب مرة بعد أخرى فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (ثانيا لو لم يستلزم) الاتيان على وجهه سقوط القضاء (لم يعلم امتثال أبدا وهو باطل اتفاقا أما الملازمة فلأن اقتضاءه باق بعد) أي بعد الاتيان والا لم يكن محلا لمطالبة القضاء (اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بأمر آخر) فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقيا (فلم يكن اتيانا به على وجهه) فلا يكون امتثالا (وللخصم أن يجادل بان عند عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالأمر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك) أي على وجهه (فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه) وهو اتيان المأمور به كما أمر مع شرائطه وأركانه فالاقتضاء للفعل بحسب الاداء فقط وبحسب القضاء باق (تدبر) وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول

وأن تجمعوا بين الأختين الا ماقد سلف أراد به زمان الجاهلية هذا ما ورد في التفسير فان قيل فلو صح رفع حجر في الابتداء هل كان هذا الاحتمال مقبولا قلنا قال بعض أصحابنا الاصوليين لا يقبل لأن الحديث استقل حجة فلا يدفع بمجرد الاحتمال مالم ينقل وقوع نكاح غيلان قبل نزول الحجر وهذا ضعيف لان الحديث لا يستقل حجة مالم ينقل تأخر نكاحه عن نزول الحصر لانه ان تقدم فليس بحجة وان تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره ((مسئلة)) قال بعض الاصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيأ منه فهو باطل ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسئلة الابدال

فلاسقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الاداء ولم يبق شئ في الذمة فاى شئ يسقط بالقضاء وان قيل يكون هذا اشتغالا آخر لابد من تفريغه فهو واجب مستقل لانه قضاء وان سمي هذا قضاء صار النزاع لفظيا فافهم (و) لنا (ثالثا لو لم يسقط) القضاء وتبقى مطالبته (لزم تحصيل الحاصل) فان المأمور به قد حصل فأى شئ يطلب بعده (قيل الثاني ليس نفس الاول بل مثله) فليس هناك تحصيل الحاصل (وأجيب بأن المطلوب الطبيعة الكلية) للفعل وقد حصلت أولا بالاتيان فلو طلب بعده لزم طلب تحصيل الحاصل (لا الخصوصيات) أي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول (أقول استحالة تحصيل الحاصل في) الطبائع (الكلية ممنوعة فانه ليس) تحصيلا له (بذلك الحصول) حتى يكون محالا (بل في ضمن فرد آخر) غير المأتي به (على أنه لو تم) ماذكره من أن المطلوب في الأمر الطبيعة الكلية (لم يتحقق القضاء) أصلا لانه فرد من أفراد الكلي المطلوب بالأمر فيكون اتيانا بالمأمور به ويمكن دفع هذه العلاوة بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقييد لا ينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن أن يقرر الكلام بمثل ما مر بان المطلوب بالأمر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا أتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لاسقاط العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالاسقاط مرة أخرى لغو فتدبر (و) لنا (رابعا القضاء استدراك لما فات) من المأمور به (والمفروض أنه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شئ) فلا استدراك فلا قضاء (وربما يمنع أن القضاء ذلك) أي استدراك مافات (بل القضاء الاتيان بمثل ما وجب أولا بطريق اللزوم) وكيف يكون استدراكا لما فات عند من يوجبه من غير فوت ولك أن تقرر الدليل بان اتيان مثل ما وجب ان كان لاسقاط ذمة كانت مشغولة فلا شغل انما الشغل اذا فات منه شئ فحينئذ يكون مسقطا وان لم يكن لاسقاط ذمة فهو واجب برأسه لا قضاء الاول في شئ وان سمي به فالنزاع لفظي وظهر أن استدراك مافات من لوازم القضاء فقط فافهم عبد الجبار وأتباعه (قالوا لو كان) الاتيان بالمأمور به على وجهه (مسقطا له) أي القضاء (لكان المصلي بظن الطهارة آثما أو ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث) بعد خروج الوقت (لانه ان أمر بها) أي بالصلاة (بيقين الطهارة فلم يفعل) مع اليقين بها (فيأثم) لانه ترك المأمور به وهو الشق الاول (وان كفى الظن) في الصلاة المأمور بها (فقد أتى كما أمر فيسقط) القضاء وهو الشق الثاني (والجواب أولا أقول الأمر بالطهارة الواقعية) أي نختار شقا ثالثا هو أن المأمور بها الصلاة مع الطهارة الواقعية لكن الظن بقيامها كاف (وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع (فذلك) كاف (والا وجب القضاء) لانه لم يؤد المأمور به مع شرطه (وانما لم يأثم بعذر الظن) لانه هو المقدور والخطأ فيه ليس من تقصيره (كالخطأ والنسيان) يسقط بهما الاثم فافهم (و) الجواب (ثانيا منع بطلان سقوط القضاء لأن المسئلة خلافية) فلا حد أن يلتزم السقوط و يقول الأمر كان بها بظن الطهارة (الا ان) المسئلة (عند الجمهور اتفاقية) فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (ثالثا أن القضاء واجب مستأنف بأمر آخر) وليس قضاء حقيقة (و) الواجب (الاول قد سقط) الظاهر أن هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني أنه كان مأمورا بالاداء على ظن الطهارة وقد أدى فقد سقط والقضاء أيضا قد سقط وهذا واجب آخر (كذا في المختصر وفيه ما فيه) لانه لم يعهد في الشرع للفجر مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا الثاني في غاية السقوط فان القضاء انما شرع لاستخلاص ذمة قد اشتغلت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لأنه اذا سلم أن ظان الطهارة أدى كما وجب لم يبق على الذمة شئ حتى يكون القضاء اسقاطا له وقد يجاب أولا بان هذا أداء ترتب على أداء الاول بالامر والثاني من غيره وهذا غير دافع للايراد فانه لم يعهد هذا الترتب في الشرع أصلا وان قيل انه وجد هذه الصلاة كان استشهادا بالمتنازع فيه وثانيا بانه قضاء ولو مجازا فليس هذا من غير المعهود وهذا

حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة شاة فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وانما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان قال فهذا باطل لان اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعا للنص فان قوله وآتوا الزكاة للايجاب وقوله عليه السلام في أربعين شاة شاة بيان للواجب واسقاط وجوب الشاة رفع للنص وهذا غير مرضي عندنا فان وجوب الشاة انما يسقط بتجويز الترك مطلقا فأما اذا لم يجز تركها الا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة فان من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبا وان كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص

في غاية السخافة فانه لا كلام في التسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء فلزم غير المعهود قطعا ثم ان الموجبين للاداء ثانيا قد اتفقوا على انها تؤدى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم (و) الجواب (رابعا على ما قيل الامر بظن الطهارة ما دام الظن باقيا والا فبايجاب المثل) هذا أيضا اختيار للشق الثاني لكن لا مطلقا بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وان كان خطأ في الواقع فبعد ظهور الخطا يلزم القضاء ولا اثم لانه غير مقصر فان قلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها فوجوب القضاء اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء أو بسبب آخر وقد مر أن القضاء بالسبب الاول وأما الآن المأتي به انقلب فاسدا لظهور فساد الظن وكانت الصحة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لان العمل متى صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو أكرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوما ومحوا من ديوان الثواب قلت ان الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فان استمر الظن تكون صحيحة والا فتبقى الذمة مشغولة فيجب القضاء لتفريغها وهذا ليس من الانقلاب في شئ بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فانه يخرجه خروجا موقوفا فافهم (أقول لو تم) هذا الجواب (لم يكن فرق بين الظن المخالف) للواقع (والمطابق) له لان الامر ليس الا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن ان كان خطأ ولم يظهر الى أن مات فقد امتثل فيلزم أن يكون الاجر في المخالف والمطابق على السوية (وقولهم في الاجتهاد ان للمخطئ أجرا وللمصيب أجرين) مطابقا للحديث حكي في الصحيحين اذا حكم حاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران فاذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد (يدل على خلافه) لانه يوجب عدم المساواة في الأجر (فتدبر) وهذا قياس بعمل جزئي على اخراج حكم كلي واجب العمل الى يوم القيامة فان اصابة الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل أو الامارة عليه فالخطأ فيه للغفلة عنه فلا بعد في افتراق الاصابة والخطا وأما العمل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطأ وقع الحرج العظيم وليس يمكن الاحتراز عنه مع عدم وجود الاخلاص الموجب للثواب ألا ترى العمل على حكم خطأ تخرج بالاجتهاد لا ينقص من الاجر شيأ فكذا هذا فافهم

(فصل * النهي اقتضاء كف عن فعل حتما استعلاء) واستخراج فائدة القيود على محاذاة ما عرف في الامر (وأورد) نحو (كف عن الزنا) فانه اقتضاء الكف عن الزنا الذي هو الفعل حتما مع أنه أمر (وأجاب العلامة بان المراد) بالفعل المكفوف عنه (فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضي) ومأخذ اشتقاق كف الكف وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاما لكن لما كان مشتملا على قيد زائد قال (أقول الأقرب) في الجواب (أن في كف وان كان الاقتضاء بالصيغة) لأن صيغة الامر موضوعة للاقتضاء (لكن اقتضاء الكف ليس بها) أي بالصيغة (بل) الاقتضاء للكف بالصيغة (في لا تزن وهو) أي الاقتضاء بالصيغة هو (المراد) في الحد فافهم (وقيل) في الجواب كف عن الزنا (باعتبار الاضافة الى الكف أمر) فانه طلب (و) باعتبار الاضافة (الى الزنا نهي) وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الأصولي لم يتعلق به (وحدود الغير تعلم بالمقايسة الى الامر بالمقابلة) فالنهي على منوال تعريف القاضي قول يقتضي طاعة المنهي بالكف عن المنهي عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء والقول لمن دونه لا تفعل أو ارادة الكف عن الفعل ويرد عليها مثل ما يرد هنالك ويدفع بمثل ما دفع به ثمة (ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم) استعلاء نحو قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم من املاق ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا (الكراهة) نحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه) وروى مثله في الصحاح (الدعاء) نحو قوله تعالى (لا تزغ قلوبنا) بعد اذ هديتنا (الارشاد) نحو قوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم الظاهر من شأن نزوله أنه للتحريم (التحقير) نحو قوله تعالى (ولا تمدن عينيك بيان العاقبة) نحو قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلا اليأس) نحو قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) وقد يجئ لمعان أخر كالتسوية والتهديد والالتماس (والخلاف

في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخيير وهو كقوله وليستنج بثلاثة أحجار فان اقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب الاستنجاء لكن الحجر يجوز أن يتعين ويجوز أن يتخير بينه وبين ما في معناه نعم انما ينكر الشافعي هذا التأويل لا من حيث انه نص لا يحتمل لكن من وجهين أحدهما أن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة ومسلم أن سد الخلة مقصود لكن غير مسلم انه كل المقصود فلعله قصد مع ذلك التعبد باشراك الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات لأن العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة

في أنه هل له صيغة) موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي (و) الخلاف (في صيغته أهي ظاهرة في الحظر دون الكراهة) كما عليه المعتبرون من أهل الاجتهاد والاصول (أو بالعكس) من انها ظاهرة في الكراهة دون الحظر (أو مشترك) لفظي بينهما (أو) متواطئ موضوع (للمشترك) بين الحظر والكراهة (أو) هي (موقوفة كما تقدم في الامر) خبر لقوله والخلاف يعني الخلاف هنا كالخلاف ثمة (ونقل الاستاذ الاجماع على أنه للحظر بعد الوجوب) لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الحظر (وربما يمنع) الاجماع فيخالف فيه (وقد توقف الامام) فيه وهذا انما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الاجماع ﴿مسئلة * النهي هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتب الحكم عليه (لغة) أم لا يدل (المختار لا) يدل لغة عليه وقيل يدل (لنا أن فساد الشئ عبارة عن سلب أحكامه وليس) المدلول (في لفظ النهي سوى طلب الترك) حتما (وهو لا يستلزم ذلك) أي عدم ترتب الاحكام (قطعا) وكيف لا ومن البين أنه لو قال اذا فعلت هذا الشئ ترتبت أحكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم يعد مناقضا لغة وعرفا ولم يحكم بتغير النهي عن موضعه وانكار هذا مكابرة القائلون بالفساد لغة (قالوا الامر يقتضي الصحة) وهو ظاهر جدا فانه لا يأمر عاقل بامر لا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده (والنهي نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى) فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد (والجواب أن المتقابلين لا يجب تقابل أحكامهما) فلا نسلم ان مقتضى النقيض نقيض المقتضى فيجوز أن يكون مقتضى الأمر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا الا مترتب الآثار بخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآثار فافهم (على أن للاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل) فحينئذ يجوز أن يكون الأمر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه أيضا تناف في الاحكام وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد فان منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والا فليس في السند منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بأنه استدلال باستقراء حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب أيضا بمنع اقتضاء الامر لغة الصحة فانه لطلب الأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا أو عقلا وفيه انه لطلب الايقاع للأخذ في العين وظاهر أن الوجودية هي ترتب الثمرات والآثار فهو مقتض لترتب الثمرات في نظر الآمر والا لما صح منه طلب الايقاع فتأمل فيه ﴿مسئلة * النهي هل يدل على الفساد شرعا) أم لا (المختار نعم) يدل مطلقا في العبادات والمعاملات (وقيل يدل في العبادات فقط) دون المعاملات (واليه مال) الامام حجة الاسلام (الغزالي و) الامام (الرازي) وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لانه ان أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه أن الحنفية ذهبوا الى أنه لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت أو معاملات وسيختاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان أراد أعم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لا لاجل الذات أو مقارنة وصف أو مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابلا له فانه لم يذهب أحد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لأجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا حاشية منسية لكون النهي مطلقا سواء كان لذاته أو لاجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات فلا تدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا أن يقال المراد أن النهي بما هو نهي من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات وأما في الشرعيات وان كانت لا تدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتأمل فانه موضع تأمل

الثاني

الثانى أن التعليل بسد الخلة مستنبط من قوله فى أربعين شاة شاة وهو استنباط يعود على أصل النص بالابطال أو على الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين فابراز معنى لا يوافق الحكم السابق الى الفهم من اللفظ لا معنى له لأن العلة ما يوافق الحكم والحكم لا معنى له الا ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر وهذا أيضا عندنا فى محل الاجتهاد فان معنى سد الخلة ما يسبق الى الفهم من ايجاب الزكاة للفقراء وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعبد كما ذكر الشافعى رحمه الله ويحتمل أن لا يكون متعينا لكن الباعث على تعيينه شيآن أحدهما أنه الأيسر على الملاك والأسهل

(لنا أولا لم يزل علماء الأمصار فى الأعصار يستدلون على الفساد بالنهى مطلقا) عبادة كانت أو معاملة فدلالته على الفساد مجمع عليه وفيه على ماسيجىء أن هذا مسلم فى غير الشرعيات أما فيها فغير مسلم ولو جعل المدعى أنه بما هو هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالحاصل أن علماء الأمصار كانوا يستدلون بنفس النهى على الفساد لذاته ويحتاجون فى الفساد لغيره الى القرينة الصارفة فهو الفساد شرعا لكن استدلال الحنفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم يدل على ان مقتضى نفس النهى فى الشرعيات ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل (و) لنا (ثانيا حكمة الناهى تقتضى قبح المنهى عنه فان الحكيم انما ينهى عن الفحشاء) فيكون القبح فيه لذاته والقبيح فى نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرات أصلا فلزم الفساد فيه أن حكمة الناهى انما تقتضى مطلق القبح لا القبح الذاتى حتى يلزم الفساد لذاته وان استعين بان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه أن ذلك فيما اذا أطلق الدال مطابقة وله أفراد كاملة وناقصة ينصرف الى الكامل وأما ههنا فالنهى ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وانما يلزم لضرورة حكمة الناهى فهو من باب الاقتضاء أو الدلالة الالتزامية التابعة ولا انصراف فيهما الى الفرد الكامل بل ينكشف لك ان شاء الله تعالى أن حكمة الناهى المقتضية لكون المنهى عنه ممكنا تدل على النهى فى الشرعيات على الحسن الذاتى والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا (قالوا لو دل) النهى على الفساد (لناقض تصريح الصحة) وهو باطل فانا نعلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق فى الحيض وان طلقت يقع ويترتب أحكامه ولو فعلت عاقبتك كان صحيحا (والجواب منع الملازمة) فان التصريح بالصحة مغير له ولك أن تقرر دليلهم بانه لو كان دالا على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا لمفهومه عند العقل كما ان التسلح مناقض لمفهوم الاسد عند العقل مع انه ليس كذلك للعلم القطعى بما ذكر لكن فى بطلان التالى تأمل المقتصرون على الفساد فى العبادات (قالوا العبادات مأمور بها فلا تكون منهيا عنها) للتضاد بينهما (والجواب يجوز أن يكون النهى راجعا الى الوصف) فتكون مأمورا بها بالذات وانما النهى عنها لاشتمالها على الوصف (فلا تضاد لتغاير المحلين) للمأمورية والنهية وهذا الجواب انما ينتهض من منكر استدعائه الفساد مطلقا وأما من قبل مدعى الفساد فهذا انما ينتج ان الفساد لازم فى العبادات المنهية وأما أنه ليس فى المعاملات فلا يدل عليه أصلا بل يجوز أن يكون هناك دليل آخر فتدبر (على أن المعاملات قد تكون واجبة) أيضا فهى مأمور بها فلا تكون منهيا عنها كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مأمور به فيجوز أن يكون منهيا عنه بخلاف العبادات فان كلها مأمور بها فتنافى النهى كذا فى الحاشية ويرد مثله على أصل الدليل فان العبادات منها ما هى مندوبة فلا تكون مأمورا بها الا أن يراد بالمأمور به أعم ثم قال بهذا يندفع ان المعاملات مباحة فلا تكون منهيا عنها للتضاد ولا يظهر وجه الدفع الا أن منها ما هى حرام فيتعلق به النهى وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل أن النهى فى المعاملات لا يقتضى الفساد بخلاف العبادات للتضاد فى المأمورية والنهى والمعاملات غير مأمورة فتوجه الكلام فثبت أنها غير مأمورة لكنها مباحة البتة فتنافيه النهى فان أريد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها أيضا وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقض وان أريد أنها حرام لاجل الوصف فتكون مباحة لذاتها فالنهى مضادلها وان فرق بأن الاباحة لذاتها والنهى للوصف انقلب على أصل الدليل وجواب النقض لابد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلا فتدبر فحينئذ قد بان لك أن الجواب المعتمد هو احداث التغاير فى المحل وشيد أركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود فى العبادات الثواب فاذا نهى عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب فخلا العبادة عن ثمرتها بالنهى فلا تكون مشروعة أصلا وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهى جعلت هذا الشىء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت عاقبتك لا تخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها فى الدنيا وان كان موجبا للعقاب فى الآخرة كالبيع فان حكمه الملك ويثبت مع

في العبادات كما عين ذكر الحجر في الاستنجاء لانه أكثر في تلك البلاد وأسهل وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة اليمين تصدق بعشرة أمداد من البر لانه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الاطعام على الاعتاق ليسره فيكون ذلك باعثا على تخصيصه بالذكر والثاني أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها اذ القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أصل على التحقيق ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضا ولكان حكما بأن البدل يجري في الزكاة فهذا كله في محل الاجتهاد وانما تشمئز عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام وظن اللفظ نصا في كل

الحرمة والعبادات ليس لها ثمرة دنيوية بل ثمرتها تكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح وقال مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ماذكره في العبادات صحيح و ينبغي أن تكون المعاملات أيضا كذلك فان النافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكره من المثال فنبه دليل صارف عن مقتضى النهي * و يقول هذا العبد ماذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب أن المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم أنه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب فانه يجوز أن يثاب و يعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا أن يكون الشيء عبادة ومشروعا في نفسه و يكون منهيا وغير مشروع بوصفه فاذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى أجر نفس الفعل و يعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشروع فليس ببعيد أن يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه أبطل أجر الحسنة (١) لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو نحو من الثواب واذا عرف الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره مطلع الاسرار الالهية ان النافي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفقهه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقا أو المعاملات فقط مقتض للصحة فكيف يكون نافيا ومن ادعى فعليه البيان فافهم وهو أعلم بالصواب ﴿ (مسئلة * المنهي عنه لا يكون ممتنعا) مطلقا أو عن المكلف عندنا (خلافا للائمة الثلاثة) مالك بن أنس ومحمد بن ادريس الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى و بوأنا في جوارهم (لنا أنه) أي المنهي عنه (مقدور) لان النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وأيضا النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا (ولا شيء من الممتنع بمقدور) وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس ممتنعا (وأورد أولا أنه ممتنع بهذا المنع وهو) أي طلب الكف عنه (ليس بمحال) وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع (كتحصيل الحاصل بهذا الحصول) فانه ليس ممتنعا وانما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول فالفعل كان مقدورا قبل ورود النهي وانما لم يبق مقدورا بالنهي فلا استحالة (كذا في شرح المختصر) ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه أنه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن وعند ورود النهي صار ممتنعا وهذا انقلاب محال بل المحال محال دائما (أقول يلزم أن يكون النهي سلبا للقدرة) لان الشيء قد استحال بالنهي وهو غير مقدور (وفيه انقلاب حقيقته) أي حقيقة النهي (لانه امتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة) والآن يصير امتناعا بالضرورة (هذا خلف) و بعبارة أخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار والممتنع سواء كان ممتنعا بهذا المنع أو غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منهيا عنه فان قلت لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلاتية لها شروط وأركان أبانها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي فاذا نهى عن الصلاة قبل الوقت علم أن الوقت شرط وكذا اذا نهى عنها من غير طهارة علم أن الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به فتعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لا شك في أن الشيء بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا أنه لا يصح ابانة الشرائط بالنهي أصلا بل النهي يقتضي أن يوجد المنهي عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالأوامر الشرائط عند ارادة الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن امكانه الذاتي فان قلت فقد بين الشرائط بالنواهي قلت سيجيء جوابه بالتجوز في المنهي عنه أو النهي فان قلت الاركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وانما امتنع في نظر الشارع بالنهي فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعا قلت الاركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست هي مشروطات من غير شرط ولا يمتنع تعلق النهي بها وانما يمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات

ما

مايسبق الى الفهم منه فليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا الانتفاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي يعضده ولامكان كون التعبد مقصودا مع سد الخلة ولانه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل ثم في الجبران ردد بين شاة وعشرة دراهم ولم يردهم الى قيمة الشاة وفي خمس من الابل لم يردد فهذه قرائن تدل على التعبد والباب باب التعبد والاحتياط فيه أولى (مسئلة) يقرب مما ذكرنا تأويل الآية في مسئلة أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية نص في التشريك فالصرف الى واحد ابطال له وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات

ان علم فقدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل عليها لان الحقيقة أصل فلا تترك وبهذا يندفع أيضا ما لو قيل سلمنا أن الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز أن يكون النهي المتعلق ههنا عن الاركان الحسية وتكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بأن النهي مطلقا يوجب الفساد وذلك الاندفاع بأن الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بأن الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهي عن أمور ممكنة بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالممتنع وهو كاف لمقصودهم من ايجاب الفساد الذاتي للنهي وسيجيء محله ان شاء الله تعالى مع أن الأئمة الثلاثة صرحوا بان الفاتحة ركن للصلاة وتركها موجب البطلان وجوزوا تعلق النهي بها وهذا صريح أنهم يجوزون كون الصلاة ان كانت متروكة منهيا عنها مع ان الشيء منفكا عن الجزء ممتنع بالذات فافهم (و) أورد (ثانيا النقض بنحو) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (دعي الصلاة أيام أقرائك) رواه الترمذي وأبو داود وتدع الصلاة أيام أقرائها وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلاة المقارنة عدم الشرط وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن فلا تنفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر (قلنا) مثله (محمول على بيان الانتفاء) أيام الاقراء يعني النهي مجاز عن النفي فالمعنى ليس تتحقق صلاة في أيام الاقراء وهذا تصرف في صيغة النهي (أو) قلنا النهي (راجع الى الايقاع والعزم) عليه (لا الى الفعل) فالمعنى دعي عزم الصلاة أيام اقرائك فانه لا تتحقق الصلاة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة بل معها أيضا وان كان من غير فائدة وانما حملنا على أحد هذين المجازين (تقديما للعقل) الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام (على النقل) الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الأيام فأول بأحد التأويلين فافهم وقد يجاب بأن المراد بالصلاة الشبيه بها من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسية لا يقتضي النهي عنها الصحة وهي أمور ممكنة أيضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به لكن هذا انما يتم لو كانت الحائضة الأمية والخرساء لو أتت بهذه الاركان من غير نية وعزم على الصلاة كانت آثمة وما وجد رواية صريحة فيها (فبيع الحر والمضامين) وهي ما كان في صلب الآباء من النطفة (والملاقيح) وهو ما كان في رحم الام من الحبل (وما أشبه ذلك) كبيع الميتة (كلها منفيات) أي ليست هي بيوعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن النفي أو ليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقودا ووجود الشيء من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا تصلح لتعلق النهي بها فافهم أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الصلاة تنقسم الى صحيحة وفاسدة والمقسم مشترك) في الاقسام فالصلاة الفاسدة صلاة حقيقية وقد ورد النهي عنه (قلنا) أولا هذا التقسيم لعله ورد من أمثالكم فلا حجة فيه اللهم الا اذا ثبت الاجماع عليه وقلنا ثانيا سلمنا أنه ورد ممن يوثق به للحجية لكنه ليس على الحقيقة بل (ذلك كتقسيم الانسان الى الحي والميت) فهو تقسيم مجازي وكيف يدعي أحد أن الشيء الذي لا يوجد فيه ركن أو شرط فرد لهذا الشيء وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم (مسئلة المنهي عنه لعينه لا يكون شرعيا عندنا) والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهيا لعينه بل لوصف أو مجاور (خلافا للائمة الثلاثة) وفسر الشرعي بما لا يدرك الا بالشرع والحسي خلافه ويرد عليه أن الزنا لا يدرك الا بالشرع فانه ايلاج في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك الا بابانة الشرع وكذا الغصب أخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لأعيانهما والحق ما فسره بعض المحققين من أنه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليها أحكاما

فان أعطوا منهـا رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو أنهـم رضوا الى قوله انما الصـدقات للفقراء والمساكين يعنى أن طمعهم فى الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عدد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة اليه فهذا محتمل فان منعه فلقصور فى دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال فهذا وأمثاله ينبغى أن يسمى نصا بالوضع الاول أو الثالث أما بالوضع الثانى فلا «(مسـئلة)» قال قوم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا نص فى وجوب رعاية العـدد ومنع الصرف الى مسكين واحد فى ستين يوما وقطعوا ببطلان تأويله وهو عنـدنا من جنس ما تقدم فانه ان أبطل لقصور الاحتمـال وكون الآية نصا

مخصوصة كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك وأما الزنا فلم يعتبرها موجبـة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد فى الاخبار الصحيحة وللعاهر الحجر ولا حق لعرق ظالم (لنا أن كل مشروع حسن ولا شئ من المنهى عنـه لعينه بحسن) فلا شئ من المشروع بمنهى عنه (أما الثانية فبالاتفاق) وبالضرورة (وأما الاولى) وهى أن كل مشروع حسن (فلان التشريع انما هو لصلاح المعاش والمعاد الذى هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون) مثل هـذا الشئ (قبيحا) لعينه (بل مرضيا) فى ذاته وان جاز أن يقارنه القبيح فيقبح لاجله وههنا بحث قد استصعبه بعض الاعلام وهو أن الشرعى يطلق على معنيين أحدهما ما أجازه الشـارع وظاهر أن هـذا لا يكون قبيحا لذاته والثانى ما مر فان أريد بالمشروع المعنى الاول فسـلم لكن غاية ما لزم أن ما أجازه الشارع لا يكون منهيا لعينه وليس هو مطلوبكم وان أردتم الحقيقة التى اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصـلاح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثـلا يكون بعض أنواعـه كما فى سوى العيدين والتشريق حسنة وبعضها كصيام هـذه الايام قبيحة لاعيانها فنهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصـلاة فى الشرع الاركان المخصوصة بعضها حسـنة كما اذا استجمعت الشروط ووقعت فى غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفائتة الشروط أو الواقعة فى الوقت المكروه كما مر فقـد ظهر أن هـذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الأمر غير خفى على البصير الحاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور حسنة لا تكون قبيحة وأما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور قبيحة لا يكون سببا لثمرة ثم النهى عنها لقبحها لا يليق بحكمته كيف ويكفى فيه النهى عن أجزائه التى هى أمور حسنة واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الاجزاء لاجـل النهى لغو لا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقـة كذلك لا يكون الا ليترتب عليها ثمرات فى نظر المخترع لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف به المنهى عنـه لذاته ويكون هـذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات انما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسـعادة قطعا وهذا وان لم يقنع به المجادل لكن يقنع المناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولا عن الامام الهمام محمد رحمـه الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام وأشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله أن الحقيقـة المعتبرة شرعا اذا خلت عن الثمرات ممتنعة ولا تصلح لتعلق النهى وتفصيـله ما أفاده بقوله (أقول التحقيق أن الافعال الشرعيـة أمور إما وجودات أو بعضها وجود وبعضها عـدم) وليس الكل عدمات (وهى وان كانت حسـنة عقلا لكن ما كانت موجبة لأحكامها) التى هى ثمراتها (الا بعد جعل الشارع) من حيث هو شارع (واعتباره وهو) أى هذا الجعل والاعتبار (نحو من الايجاد فى نفس الأمر فهو جعل بعضها أركانا وبعضها شرطا فجاءت حقائق كلية) مركبة من تلك الافعال (متحصلة) فى نفس الأمر (موجبـة لاحكامها المقصودة منها) بعد وجود الشرائط المشروطة بها (ووضع لها أسماء مخصوصة) أو استعمل فيها مجازا (وعلمها) أى علم تلك الحقائق (للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين) خصوصا على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين واذا علمت أن الحقيقـة الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من أركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتى الا بفقدان شرط أو ركن والحقيقة الفاقدة الركن أو الشرط من المستحيلات بالذات فلا تصلح لتعلق النهى كما مر قبـل فما يتراءى فيه تعلق النهى به فلأجل عروض وصف أو مجاور لا لذاته الا فيما اذا علـم من خارج أن الركن أو الشرط مفقود فحينئذ يتصرف فى النهى أو المنهى كما مر وفى الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة متحصلة عند الشارع وهى المسماة بالاسماء الشرعية لا الصورة فقط وأن جعل بعض الامور ركنا وبعضها شرطا توقيفى لا يدرك بالعقل وأن المستجمعة منها الاركان والشرائط لا تنعدم بعروض عارض لان العلة التامة لوجودها موجودة فى نفس الأمر فمن قال أن لا صوم فى يوم العيد فعليه جعل كونه فى غير يوم العيد من ركنه أو شرطه وهو خلاف الاجماع فلا نهى

بالوضع

بالوضع الثاني فهو غير مرضي فانه يجوز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب ومعناه فاطعام طعام ستين مسكينا وليس هذا ممتنعا في توسع لسان العرب ثم دليله تجريد النظر الى سد الخلة والشافعي يقول لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لاحياء ستين مهجة تبركا بدعائهم وتحصنا عن حلول العذاب بهم ولا يخلو جمع من المسلمين عن ولي من الاولياء يغتنم دعاؤه ولا دليل على بطلان هذا المقصود فتصير الآية نصا بالوضع الاول والثالث لا بالوضع الثاني هذه أمثلة التأويل ولنذكر أمثلة التخصيص فان العموم ان جعلناه ظاهرا في الاستغراق لم يكن في التخصيص الا ازالة ظاهر فلاجل ذلك نجملناذكر هذا القدر والا فبيانه

عنه الا باعتبار وصف عارض فلا يكون منهيا عنه لذاته ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركنا أو شرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ الفساد بل لمجاور انتهت قال مطلع الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثلا تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة أو يقول ان الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الامور مع التقييدات ككونها في غير العيد ودعوى أنه خلاف الاجماع غير مسموع لعدم البينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا ؛ والتحقيق على ما عند هذا العبد أن ههنا مطلبين الاول أن النهي لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات فلا تكون هي منهية عنها بالذات ولا شك أن الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسنة التي اعتبرها الشارع مجتمعة مشروطة بشروط خاصة وماذكر المصنف واف به وهذه الحقيقة لا تصلح للقبح الذاتي والنهي عنها بالذات لان الشيء المستجمع للاركان والشرائط موجبة لثمراتها البتة فهي مشروعة فلا تكون غير مشروعة بالذات للقبح الا فاقدة أحد هذه الامور فهي من المستحيلات فلا يتعلق بها النهي لذاتها وحينئذ لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الاركان الخ فانا سلمنا أنها الاركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليها وهو الصحة الشرعية فلا يستقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ركن من أركانها فغير المشروع شيء آخر لا هي وبعبارة أخرى الصلاة المنهية أهي فرد من أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا وعلى الثاني فما ورد النهي عن الصلاة بل عن شيء آخر والنصوص تأبى عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين نهي عن صلاة كذا يبطله وعلى الاول فهي مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والا لزم وجود الشيء من غير ركنه وشرطه وهو من أبين الاستحالة لا يصلح متعلق النهي واذا كانت مع الشرائط والاركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الاحكام فلا تكون باطلة الذات قبيحة نفسها واذ قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح وما صنع ذلك الا القبح وصف أو مجاور والى هذا كله أشار الامام محمد رحمه الله فيما رد قول من قال الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهيا عنه أنه لو لم يقع الطلاق في الحيض فأي شيء حرم وبأي فعل عصى المطلق في الحيض لم يبق المنهي عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه أصلا ولا يتوقف على كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات وقد تقرر استدلاله الباطل القبيح لعينه بأن الصحة داخلة في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما ولا تكون الصلاة والصوم المنهيان لاعيانهما صلاة وصوما لانتفاء الذاتي الذي هو الصحة فالصلاة الغير الصحيحة مستحيلة فلا تكون متعلق النهي فالشرعي الذي تعلق به النهي صحيح في حد نفسه منهي لاجل الوصف وهذا التقرير تلوح آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الأصول وأنت لا يذهب عليك أن دعوى دخول الصحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر لهذا أثر في كتب المشايخ ثم الذي يظهر من كلماتهم أن الصحة من اللوازم فبانتفائها تنتفي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد في ابانة ذلك من الرجوع الى ما أوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله ينفعك في كثير من المواضع وهذا وان أفضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصمك من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل ؛ المطلب الثاني في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عندنا بأصله دون وصفه والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام ورد به النهي فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحد فيه وقع صومه صوما وأثم والا لم يقع النهي عن الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوما لا بد أن يكون مشتملا على الاركان والشرائط فتحب المشروعية والا لم يكن صوما ولا متعلق النهي هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ماذكر وقرر لكلام الامام حجة الاسلام بانه حينئذ يصير فائت الشرط أو الركن فلا يتعلق به النهي هذا خلف وبعد في الكلام كلام هو أنه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو ألا لا صيام في هذه الايام

في القسم الرابع المرسوم لبيان العموم أليق ﴿مسئلة﴾ اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم الى قوي يبعد عن قبول التخصيص الا بدليل قاطع أو كالقاطع وهو الذي يحوج الى تقدير قرينة حتى تنقدح ارادة الخصوص به والى ضعيف ربما يشك في ظهوره و يقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف والى متوسط مثال القوي منه قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد حمله الخصم على الأمة فنبا عن قبوله قوله فلها المهر بما استحل من فرجها فان مهر الأمة للسيد فعدلوا الى الحمل على المكاتبة وهذا تعسف ظاهر لأن العموم قوي والمكاتبة نادرة بالاضافة الى النساء وليس

فهذا يقتضي أن تنتفي الحقيقة الصومية وليس هو نهيا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على المأتي به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسئلة اجتماع الوجوب والحرمة ما يرشدك الى دفعه فتذكر (وأورد) عليه (أنه يلزم) حينئذ (أن يكون الوضوء داخلا في مفهوم الصلاة) لأن الصلاة من غير طهارة لم تكن صلاة عندكم فينبغي أن يكون جزءا منه فاتنا وليس الا الوضوء مثلا فيلزم كونه داخلا فيها مع أنه شرط خارج هذا خلف (كذا في شرح المختصر) مطابقا للمتن ثم هذا لازم عليهم أيضا فان الصلاة الصحيحة ليست الا ما كان مقارنا للطهارة فيلزم أن تكون داخلة فيها فما هو جوابكم فهو جوابنا (وأجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو لتحقق المسمى شرعا) لا لأنه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار أمر زائد لزم تحققه عند تحقق الاركان ولو مع فقدان الشرط ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم اعدام الموجود وسيجيء محله ان شاء الله تعالى منا وفي المشهور يقرر بأن التقييد بمقارنة الشرط داخل لا نفس الشرط فالصلاة مثلا عبارة عن الاركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم (قيل المراد) باللزوم (أنه يلزم أن يكون جزأ لمفهوم الصلاة لا) أن يكون جزأ (لحقيقتها وأراد بجزء المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفا على تعقله) بان يكون جزأ لعنوانه (فمفهوم البصر جزء لمفهوم العمى وليس جزء الحقيقة حتى تكون دلالته عليه تضمنية) ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشروط لم تتميز الصلاة عما ليس صلاة وهي الاركان الغير المقارنة لها (أقول) أولا (التوقف) أي توقف تصور الصلاة على الوضوء مثلا بحيث يدخل في عنوانها (ممنوع) وتحقيقه أن الصلاة مثلا عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث تكون مصداقا لتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلاة والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلاة في نفس الأمر كسائر الحقائق لكن الشروط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فتنعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان كما أن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في حقيقته ولا في مفهومه فاندفع ما لو قيل ان التقييد لو لم يكن داخلا لكان الصلاة مع عدم الوضوء صلاة والا لزم اعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا ما في الحاشية أن المكاشفين لحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط ويقولون للمقبولة منها أرواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص وزن الاعمال ونصوص حراسة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك تحرس للقارئ في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها الى الفاسدة نسبة الحي الى الميت في عالمنا فهذا أعدل دليل على أن الصلاة أمر بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجوده فافهم (و) أقول ثانيا (لو سلم اللزوم (فبطلان اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط) وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا أولا النهي في الشرعيات كالنهي في الحسيات) لان وضع الصيغة غير مختلف والنهي في الحسيات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات (قلنا) لا نسلم المماثلة بين النهيين كيف (الحسي لا يلزم أن يكون حسنا الا ان خلق القبيح ليس بقبيح) وليست حقيقته باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله (بخلاف التشريع) فان تشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) والنكاح شرعي وقد نهي عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا أصلا والحاصل الاستدلال بتعلق النهي بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعا (قلنا) لا نسلم أن المنهي عنه فيه شيء شرعي بل النكاح (محمول على اللغة) وهو الوطء

من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذى ظهر منه قصد العموم الا بقرينة تقترن باللفظ وقياس النكاح على المال وقياس الاناث على الذكور ليس قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتنزيله على صورة نادرة ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور الأول أنه صدّر الكلام بأىّ وهى من كلمات الشرط ولم يتوقف فى عموم أدوات الشرط جماعة ممن توقف فى صيغ العموم الثانى أنه أكده بما فقال أيما وهى من المؤكدات المستقلة بافادة العموم أيضا الثالث أنه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط فى معرض الجزاء وذلك أيضا يؤكد قصد العموم ونحن نعلم أن العربى الفصيح لو اقترح عليه بأن يأتى بصيغة عامة دالة على قصد

وان قلت فحينئذ لا يبطل نفس العقد ولا يحرم قلت بطلان العقد بالاجماع و بأن المقصود من العقد ثمرته وهى حل الوطء لانه مشروع لاجله ولما لم تترتب هذه الثمرة عليه بل استحال الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم (أو) قلنا (كما مر فى صلاة الحائض) من كون النهى بمعنى النفى أو المراد النهى عن العزم فتذكر ((مسئلة * النهى فى الحسيات) قد مر تفسيره (كالغيبة والكفر) وسائر العقائد الباطلة (يدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد أى البطلان) لذاته (وعدم السببية للحكم) أى الثمرة (لان الأصل هو الأصل) والقبح الذاتى هو أصل فى النهى كما أن الحسن الذاتى أصل فى الأمر (الا الدليل) صارف عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لأجل الوصف أو المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل (كنهى قربان الحائض) قال الله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض وهذا يدل على أن التحريم للأذى لا لنفس القربان فيصلح موجبا للحكم والثمرة حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطء فى المحيض (وأما) النهى (فى الشرعيات فعلى فساد الوصف) أى فيدل على فساد أمر خارج وصفا كان أو مجاورا (عندنا) لان النهى الحقيقى يقتضى أن يكون الشرعى ممكنا واقعا بالايقاع ومقتضى النهى الذى هو القبح يلزمه أن لا يكون مشروعا أصلا فعملنا بما يوجب النهى دون مقتضى النهى (تقديما للمقتضى على المقتضى كما علمت) مفصلا (وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل) فيما اذا علم تعلق النهى لأجل الوصف أم لا يدل اختلف فيه (فعند الاكثر لا) يدل (ولهذا صح طلاق الحائض) فان الطلاق فى نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور (و) صح (ذبح ملك الغير) فان الذبح بما هو اخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وانما القبح لأجل كونه موجبا لتلف مال الغير (و) صح (الصلاة فى الأرض المغصوبة) كذلك كما مر (و) صح (البيع عند النداء) لان البيع لا خبث فيه وانما هو لتوهم اخلال الجمعة المفروضة (والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب أن النهى للوصف مطلقا يدل على فساد أصله لنا لا تضاد لتغاير المحلين) محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الأصل ملزوم القبيح (وملزوم القبيح لا يكون قبيحا لعينه) بل بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الأصل فبقى الصوم فى يوم النحر مشروعا وانما الفساد لوصف كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى (فصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب) الذى هو النذر لكونه لا خبث فيه وانما هو فى الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر يؤمر بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلاة فى الأوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث هى صلاة انما القبح لوقوعها فى وقت تعبد فيه الشمس والشيطان فيصح النذر بها أيضا لعدم تعلقه بالتشبه بعبادة الشيطان وكذا الربا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة المال بالمال بالتراضى وانما الخبث لأجل شرط الزيادة أو غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هى من جهة كونها بيوعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لأجل الاجتناب عن الفساد الذى جاء من قبل الوصف واذا لا يثبت الملك قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذى كان واجب الرفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد فى ثبوت الملك قبل القبض و بعده فتدبر واعترض بان غاية ما لزم أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والبيوع الفاسدة لكن من أين لزم ثبوت استحقاق المحمدة للآتى بهما وثبوت الملك فى البيع الفاسد وهذا الاعتراض فى غاية السخافة فانك قد علمت سابقا أن الحقيقة الشرعية هى التى اعتبرها الشارع وهى المستجمعة للاركان والشروط ومتى تحققت هذه الحقيقة ترتب عليها الأحكام والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لأجلها والا فلا فائدة فى اعتبار حقيقة لا يترتب عليها ثمرة أصلا وقد مر من قبل وحينئذ لا وجه لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والأركان فتدبر فيه ثم ربما يستشكل بأن انعقاد النذر بهذا الصيام أو الصلاة لا يصح لان المسلم روى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال لا نذر فى المعصية ولا شك

العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة ونحن نعلم قطعا أن الصحابة رضي الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة وانا لو سمعنا واحدا منا يقول لغيره أيما امرأة رأيتها اليوم فأعطها درهما لا يفهم منه المكاتبة ولو قال أردت المكاتبة نسب الى الالغاز والهزء ولو قال أيما اهاب دبغ فقد طهر ثم قال أردت به الكلب أو الثعلب على الخصوص لنسب الى اللكنة والجهل باللغة ثم لو أخرج الكلب أو الثعلب أو المكاتبة وقال ما خطر ذلك ببالي لم يستنكر فما لا يخطر بالبال أو بالأخطار وجاز أن يشذ عن ذكر اللافظ وذهنه حتى جاز اخراجه عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه بل نقول من ذهب الى انكار

أن المعصية عامة سواء كانت لذاته أو من قبل الوصف فيلزم أن لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء لوجوب القضاء لاجل مصلحة فيه ولا معصية وانعقاد النذر أيضا لهذه الفائدة ليس بشئ لان وجوب القضاء فرع وجوب الاصل واذا لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية لا نذر بها فلا قضاء وجوابه أنا قد بينا أن صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما تعلق به وانما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به النذر ولا نسلم أن المعصية عامة فيما يكون هو معصية أو يجاوره كيف والا لم يصح النذر بالصلاة في الدار المغصوبة أو الوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة وحينئذ لا حاجة الى ما أجيب به باختيار رواية الحسن عن الامام أبي حنيفة رضي الله عنه أنه ان أضاف النذر لصوم الغد يلزم الصوم وان كان الغد يوم العيد لان ما نذر به ليس معصية وانما اتفق أن يكون عيدا بخلاف ما اذا أضاف لصوم العيد فانه معصية مع أنه ان كانت المعصية لكون متعلق النذر مقارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وان كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر وأنصف ثم اعلم أن مشايخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي عنه الى لازم كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم يوم العيد وان صح انفكاك الصوم مطلقا والى أمر مجاور قد ينفك عنه كما في البيع وقت النداء فانه ما نهي عنه الا للاخلال بالجمعة وهو قد ينفك عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فانه انما نهي لمقارنته نية التحليل والنكاح قد ينفك عنه والقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والا فالمكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام انما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء والصلاة في الدار المغصوبة ونكاح المحلل مكروه وأرادوا به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم أفسده لان وجوب القضاء انما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانة ما أدى والشروع فيه غير صحيح وما أدى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا أوجبوا الصلاة بالشروع في الوقت المكروه وفرقوا بان الصوم وقته معيار ففساده يؤثر في فساد الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلاة فان وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وانما تتم بالسجدة وأنت لا يذهب عليك أنه لا دخل فيه للمعيارية فان الشروعين متساويان في كونه معصية لاجل الغير فان كان هذا اخراجا له عن سببيته لوجوب الاتمام فهما سيان والا وجبا فالاولى أن يكتفي بحديث مقارنة المعصية ويقال ان اتمام الصوم انما يجب صيانة لما أدى وكل ما أدى لا يخلو عن الاعراض والصلاة انما يجب اتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان وليس في التحريمة تشبه بعبادة الكفار فلا معصية فلا تخرج عن السببية انما المعصية في أداء ركن من الأركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا لا يرد أنه يلزم أن لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها الا ان ما دون الركعة ليس صلاة وذلك لان ما دون الركعة عبادة صلاتية فتحرم في هذه الاوقات كالركعة لوجود التشبه المنهي أتباع الامام مالك (قالوا استدل العلماء على تحريم صوم) يوم (العيد بالنهي) الوارد فيه وما وجد نكير فهو اجماع (ورد أولا بأن التحريم لازم) لمدعاكم (أعم) منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب وان أريد بالتحريم التحريم لعينه فيستلزم الفساد منعنا الاجماع مع أن الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم (و) رد (ثانيا بأنه وصف لازم) أي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم (فلا يلزم) من الفساد فيه الفساد (في المفارق) فما عم الدليل مدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بأن الاستدلال ليس الا لأجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه أنه ممنوع فلا بد من تبيانه فافهم (و) رد (ثالثا) وقيل هذا (منقوض بالصلاة في المكان المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقا) مع تعلق النهي بها لاجل الوصف (تأمل) وأجيب عنه بوجهين الاول أن النهي لم يتعلق بالصلاة انما نهي عن الغصب فقط لكن صاحب الصلاة أداها مقارنا بالغصب

صبح

صيغ العموم وجعلها مجملة فلا ينكر منع التخصيص اذا دلت القرائن عليه فالمريض اذا قال لغلامه لا تدخل على الناس فأدخل عليه جماعة من الثقلاء وزعم انى أخرجت هذا من عموم لفظ الناس فانه ليس نصا فى الاستغراق استوجب التعزير فلتتخذ هذه المسئلة مثالا لمنع التخصيص بالنوادر ﴿مسئلة﴾ يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه اذ قبله بعض أصحاب الشافعى وخصصه بالأب وهذا بعيد لأن الأب يختص بخاصية تتقاضى تلك الخاصية التنصيص عليه فيما يوجب الاحترام والعدول عن لفظه الخاص الى لفظ يعم قريب من الالغاز والالباس ولا يليق بمنصب الشارع عليه

كما أن الزكاة ليست معصية وان أدى الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه أنه قد ورد الاخبار الصحيحة فى حرمة التصرف فى ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولا شك أن أداءها لزم مقتضى النهى لان الصلاة فى الأرض المغصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهى اذ العام كالخاص فى ايجاب الحكم فافهم الثانى أن المقصود أن مقتضى النهى ذلك ولا استحالة فى التخلف لمانع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفى بل لا بد من التبيين للمانع فان النهى المقتضى عندكم لفساد الأصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم (قال) الامام (الشافعى) فى الاستدلال (النهى لوصفه يضاد وجوب أصله) فلا يجامعه فيوجب الفساد (ونقض بالكراهة) فيدل على الفساد أيضا (لان الأحكام) كلها (متضادة) فكراهة الوصف تضاد وجوب الأصل والحل أن لا تضاد عند تغاير المحل (فأول بانه ظاهر فى عدم الوجوب) يعنى أن النهى عن الشئ لأجل الوصف ظاهر فى عدم وجوب الأصل لغلبة المفسدة (كذا فى المختصر أقول الظهور) أى ظهور النهى لأجل الوصف فى عدم وجوب الأصل (ممنوع بل الظاهر رجوع النفى الى القيد) وأيد بما حكى عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا واثباتا قيل مقصود الامام الشافعى رحمه الله أن النهى عن الموصوف بصفة يضاد وجوب هذا الموصوف وهو ظاهر فى عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد فى هذا المقيد دون المطلق عن القيد المتحقق فى غير ذلك المقيد وهذا غير واف فان مضادة النهى عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما فى الكراهة كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام فى النهى عنه لا من جهة الوصف وكذا ظهوره فى عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف فى النهى عن الوصف على الفساد بقى ههنا شئ هو أنه لا يمكن الامتثال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يليق بشأن الحكيم ايجاب مثل هذا الأمر لكن الأمر غير خفى على المكشوف بحقيقة الأمر فان الحكيم ما أمر بهذا الفعل بالذات بل انما أمر بشئ يمكن مفارقته عن الوصف المنهى والتقصير من المكلف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهى كما أنه أوجب ايفاء المنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهى لكن لما نذر الصوم فى العيد لزم من ايفائه الارتكاب ولا شناعة فى ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان فى الايفاء ارتكاب محرم وفى الاجتناب عنه ترك واجب لكن الى خلف والفوات الى خلف ليس فواتا بكل وجه اختير الحكم بالافطار وايجاب القضاء فافهم وانما أطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزيغه ما تذهب اليه الأوهام فى بادئ الرأى من استبعاد ايجاب شئ وتحريمه عن سواء السبيل

﴿مسئلة﴾ * القبيح لعينه لا يقبل النسخ) أى انتساخ الحرمة ولم يرد النسخ المصطلح (الا اذا كان له) أى عرض للقبيح لعينه (جهة محسنة) تزيل قبحه كما يزيل العارض برودة الماء أو تغلب مصلحة الجهة الحسنة على مفسدته (كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبى) أو انقاذ برئ أو اصلاح ذات البين (والقبيح لجهة اذا لم يترجح عليها غيرها من الجهات) المحسنة أى لم يكن هنالك جهة محسنة أصلا (فكذلك) لا يقبل انتساخ الحرمة (كالزنا) فانه محرمة لايجاب اشتباه النسب وليس هنالك جهة محسنة أصلا فضلا عن أن تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل مع المنكوحة وهذا الصنيع متحدان بالحقيقة فليس فى ذاتها قبح أصلا انما القبح لجهة أخرى كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه والفعلان وان كانا متحدين فى بادئ النظر الا أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل فى المملوكة حسن وفى الأجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو ادعى الاختلاف بالحقيقة عند الحكيم لم يبعد أيضا فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة أخرى محسنة مما لا يقبل انتساخ الحرمة أصلا (فلم يبحه) أى كل واحد مما ذكر (الله تعالى فى ملة) من الملل ثم أورد الشافعية علينا أولا انكم جعلتم الزنا سببا لقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كما فى الحلال مع أنه محظور لعينه أو لجهة

السلام الا اذا اقترن به قرينة معرّفة ولا سبيل الى وضع القرائن من غير ضرورة وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالمعضية بالغافي القوة مبلغا ينبغي أن يخترع تقدير القرائن بسببه فلو صح هذا اللفظ لعمل الشافعي رحمه الله بموجبه فان من كان من عادته اكرام أبيه فقال من عادني اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسن ابن عمارة ‹‹(مسئلة)›› ماذكرناه مثال العموم القوى أما مثال العموم الضعيف فقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم الى أن هذا لا يحتج به في ايجاب العشر ونصف

لا تقبل الانتساخ وهذا المحظور لا يصلح سببا النعمة أصلا وثانيا أنكم تحكمون بملك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان مع أنه قبيح لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثا أنكم تثبتون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه قبيح لعينه أراد المصنف أن يجيب عنها فقال (وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطء) الموجود (بسببية الولد) يعني أن النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للجزئية والوطء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وان أهدر الشارع هذه السببية والولد ليس فيه قبح انما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطء يقوم مقامه في اثبات الجزئية المحرمة من حيث انه سبب لا من حيث انه فعل محرم كالتراب يزيل الحدث من حيث انه قائم مقام الماء وان كان من حيث ذاته ملوثا وبالجملة ان سببيته للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر ومذهبنا مذهب أمير المؤمنين عمر وابن عباس وأكثر التابعين وهذا (كثبوت ملك الغاصب) فان الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك وهو المحظور بعينه بل انما يوجب (بسببية الضمان) يعني أن الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بأن يزول اسمه وايجاب الضمان يصلح جزاء الفعل الحرام وليس فيه قبح أصلا وهو لا يجامع بقاء ملك المالك والا لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الخروج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون سائبة في الاسلام فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له أضيف الملك اليه استنادا فانه يحدث عنه ايجاب الضمان ويستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد ويملك ما ربح عليه ملكا محظورا لكونه تبعا ولذا يجب التصدق به كذا قالوا وينقض بالمدبر فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح أصول الامام فخر الاسلام قدس الله سره (و) هذا كثبوت (ملك الكافر بالاستيلاء) وهو أيضا ليس سببا بما هو استيلاء بل (بسببية زوال العصمة) عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة للاحراز بخلاف الباغي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام فاذا زال العصمة انقطع ملكه فبقي المال غير مملوك فيملكه الكافر بالاستيلاء وصار كالاحتطاب والاصطياد ثم هذا القدر يكفينا ههنا في الاسناد وأما اثبات زوال العصمة فبالنص القرآني وبالسنة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر ‹‹(مسئلة * النهي يقتضي الدوام) والعموم (عند الاكثر) من أهل الأصول وأهل العربية (فهو للفور) بخلاف الأمر (وقيل كالأمر) في عدم اقتضائه الدوام بل العموم أيضا (وفي المحصول أنه المختار وفي الحاصل أنه الحق لنا استدلال العلماء) سلفا وخلفا بالنهي على تحريم الفعل مطلقا (مع اختلاف الأوقات) من غير انتظار الى قرينة دالة على الدوام (فدل) هذا الاستدلال منهم (على أن المتبادر منه نفي الحقيقة) للفعل أو الفرد المنتشر (وهو) انما يكون (بالانتفاء دائما) لجميع الافراد عرفا ولغة فالنهي له حقيقة (فلا يرد أنه يستعمل لكل منهما) من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الأصل بل يكون للقدر المشترك بينهما ووجه الدفع ظاهر فان خلاف الأصل قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر (لا يقال الكف لا يتأتى مع الدوام) فانه لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والا لزم العصيان (لأن الاقتضاء) والتكليف (مادام الشعور) وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه وقدمر من قبل (قالوا نهي الحائض لا يدوم) فلا يلزمه الدوام (قلنا) انه (مقيد عم أوقات القيد) ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

‹‹(فصل :: دلالة اللفظ عندنا أربعة) وأما من عدا نافيزيد عليه (منها العبارة وهو ما ثبت) أي دلالة ثبتت وتحققت (بالنظم) بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء (ولو التزاما) أي ولو كانت التزامية (مقصودا به ولو) كان القصد (تبعا) احترازا عن الاشارة (كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) الآية فالحل

العشر

العشر في جميع ما سقته السماء ولا في جميع ما سقي بنضح لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وهذا فيه نظر عندنا اذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصودا وهو ايجاب العشر في جميع ما سقته السماء وايجاب نصفه في جميع ما سقي بنضح واللفظ عام في صيغته فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل لكنه لو لم يرد الا بهذا اللفظ ولم يرد دليل مخصص لوجب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صيغ العموم حجة ((مسئلة)) قال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى فقال أبو حنيفة تعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز

والحرمة والتفرقة اللازمة لهما) كلها (بالعبارة) لان الأولين مقصودان تبعا والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية رد التسوية بينهما فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام أيضا وعزى الى الامام شمس الأئمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها اشارة وردبان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين (ومنها الاشارة وهي) دلالة (التزامية لا تقصد أصلا) لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء (والأذهان متفاوتة في فهمها) لكونها بعلاقة اللزوم وهو قد يكون جليا فدلالته جلية وقد يكون خفيا فدلالته خفية (فقد تكون نظرية) لخفاء اللزوم (كقوله) تعالى (وعلى المولود له رزقهن) وكسوتهن بالمعروف (الآية) فهي لايجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ونسب الولد اليهم بحرف اللام (ففيه اشارة الى اختصاص الولد بالوالد نسبا) اذ لم يرد التمليك قطعا (فينفرد بنفقته) ولا يجب شيء منها على الأم (ويستتبعه) هذا الولد (بأهلية الامامة) الكبرى التي هي السلطنة العامة فيستحقه ان كان الأب قرشيا (والكفاءة) فيصير كفؤا لمن أبوه كفء له (الا الحرية والرق) فانه لا يكون حرا ومرقوقا بحرية الأب ورقه (بدليل) خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الاشارة نظر فان اللام موضوع للاختصاص وقد أريد ههنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من انتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد اليه لايجاب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة البتة فافهم (وكقوله) تعالى (للفقراء المهاجرين) الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (الآية فانه) وان سيق لايجاب سهم الغنيمة لهم (دل على زوال الملك عما خلفوا) لان الفقير من لا يملك شيأ من المال ففي التعبير عنهم بالفقير اشارة الى زوال الملك والا صاروا أغنياء (لا يقال) لفظ الفقير (استعارة لاضافة الاموال اليهم) فيكونون مالك الاموال فلا يكونون فقراء بل استعير لمن انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال (لان الاضافة) الدالة على الملك (حين الاخراج) من الديار والأموال (لا تنافي الفقر الآن) فلا تصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقير على الحقيقة (و) قال (في التحرير والوجه أنه) أي زوال الملك بل الدلالة عليه (اقتضاء لان صحة اطلاق الفقير بعد ثبوت ملك) الفقير (الأموال متوقفة على الزوال) فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء (أقول) اطلاق الفقراء وان توقف على زوال الملك لكن (لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فكون الاستيلاء مزيلا) عن ملك المؤمنين (موجبا للملك) لهم أي للمستولين الكفار (ثابت بالاشارة كما يشير اليه) قوله تعالى (أخرجوا من ديارهم وأموالهم) لان التعليق بالمشتق يوجب علية المبدإ فالاخراج سبب الفقر (فتدبر) وهذا غير واف فان كون الاستيلاء مزيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأول فتدبر فالأولى في الجواب ما قاله مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على أمر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم أن يكون جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على أمر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا كذلك فان زوال الملك والفقر معان من غير توقف لأحدهما على الآخر فلم تكن الاشارة هذا وبعد بقي في الكلام كلام فانه يدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيأ فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلا وموجبا غير مقصود اشارة فافهم (وكقوله) تعالى (أحل لكم ليلة الصيام) الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا

حرمان ذوى القربى فقال أصحاب الشافعي رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمله اللفظ لانه أضاف المال اليهم بلام التمليك وعرّف كل جهة بصفة وعرّف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وأبو حنيفة ألغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو مناقضة للفظ لا تأويل وهذا عندنا في مجال الاجتهاد وليس فيه الا تخصيص عموم لفظ ذوى القربى بالمحتاجين منهم كما فعله الشافعي على أحد القولين في اعتبار الحاجة مع اليتم في سياق هذه الآية فان قيل لفظ اليتم ينبئ عن الحاجة قيل فلم لا يحمل عليه قوله لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر فان قيل قرينة اعطاء المال هي التى تنبه على اعتبار الحاجة مع اليتم فله هو أن

الصيام الى الليل (دل) هذا القول (على جواز الاصباح جنبا) للصائم لا كما يقوله الروافض خذلهم الله تعالى من أصبح جنبا فقد أفطر وتقريره على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستمتاع بهنّ الى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر أجزاء الليل وهو يستلزم كونه جنبا في أول أجزاء الفجر وأورد عليه أن حتى غاية للاكل والشرب فيجوزان في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء وأجيب بأن حتى غاية لقوله فالآن باشروهن الى الآخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والأكل والشرب من بعد ثلث الليل فأبيح الاشياء الثلاثة الى الفجر ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الأكل والشرب فاذا جاز الى آخر الليل جاز أيضا فهو مفهوم الموافق لكن على هذا كونه من باب الاشارة غير ظاهر وسلك المصنف مسلكا آخر هو أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الاصباح جنبا (فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعا) وعلى هذا الاشائبة للايراد عليه أصلا (قيل اللازم) من الآية (جواز الوقاع في جزء منه لا في جميعه) فان ليلة الرفث مطلقة (أقول قد مر أن تقدير في للاستيعاب) فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل (على أنه نسخ للحظر المتعلق بالجميع) كما روى أبو داود والبيهقي عن ابن عباس في يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فأراد الله أن يجعل ذلك يسرا لمن بقى ورخصة ومنفعة فقال علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وأبي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وأن قيس بن صرمة الانصاري كان صائما وكان يومه ذلك يعمل في أرضه فلما حضر الافطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن أنطلق فأطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امرأته فلما رأته نائما قالت خيبة لك أنمت فلما انتصف النهار غشى عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله من الفجر ففرحوا بها فرحا شديدا وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليلة (فيجوز) في جميع الليل (كما كان) محرما فيه الان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة الى أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تنزلنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضرنا فانه حينئذ يدل على جواز المس في كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير فلزم جواز اصباح الصائم جنبا فافهم واعلم أن جواز اصباح الصائم جنبا ثابت بدلائل لا شبهة فيه منها ما أخرج الشيخان ومالك وابن أبي شيبة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج مالك وابن أبي شيبة والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة رضى الله عنها أنها سئلت عن الرجل يصبح جنبا ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصبح جنبا من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما أخرج مالك والشافعي ومسلم وأبو داود والنسائي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة أن رجلا قال يا رسول الله انى أصبح جنبا وأنا أريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أصبح جنبا وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال انى لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتبع (ومنها الدلالة والفحوى وهو ثبوت حكم المنطوق للمسكوت) بل الدلالة على هذا الثبوت (لفهم المناط) الحكم (لغة) بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بأن أكثر الدلالات مما لم يتفطن لها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل ومنشأ هذا الايراد عدم التدبر في الكلام

يقول

يتولى واقتران ذوى القربى باليتامى والمساكين قرينة أيضا وانما دعا الى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال وهذا تخصيص لو دل عليه دليل فلا بد من قبوله فليس بنبو عنه اللفظ نبوة حديث النكاح بلا ولى عن المكاتبة ((مسئلة)) قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله أبو حنيفة على القضاء والنذر فقال أصحابه قوله لا صيام نفى عام لا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الاصلى الشرعى وهو الفرض والتطوع ثم التطوع غير مراد فلا يبقى الا الفرض الذى هو ركن الدين وهو صوم رمضان وأما القضاء والنذر فيجب بأسباب عارضة ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ولا يخطر بالبال بل يجرى مجرى النوادر كالمكاتبة فى مسئلة النكاح وهذا فيه نظر اذ ليس ندور القضاء والنذر

فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت لكل بل انفهام المناط وانما يختلف فى حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفى المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة أن مناط سؤال الاعرابى وجوابه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم لا نفس القربة مع الأهل فزعم الشافعى أن الجناية الكاملة هى الافطار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق الافطار فافهم (كقوله) تعالى (ولا تقل لهما أف فان اللفظ لتحريم التأفيف) عبارة (و يفهم منه تحريم الضرب) لأجل أن مناط النهى عنه هو الايذاء وهذا مفهوم لغة فكان هذا منهيا عنه ومن جزئياته الضرب فيكون منهيا أيضا (ولا يجب) فى الدلالة (أولوية المسكوت) فى تحقق المناط فيه (كما نقل عن الشافعى) فانا نعلم قطعا أنه ربما يفهم الحكم فى المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة واهدار هذا النحو من الدلالة غير لائق اللهم الا ان تجدد اصطلاح كما أشار اليه بقوله (وقيل انه تنبيه بالأدنى) فى المناط (على الأعلى) فيه فحينئذ خرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كما قيل الأول فحوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمشهور عندهم انهما مترادفان (ولهذا) أى ولانه لا يجب الأولوية فى المسكوت (أثبتنا الكفارة بعمد الأكل) أى بالأكل فى نهار شهر رمضان عمدا (كالجماع) الذى ورد فيه ايجاب الكفارة (لتبادر أن مناطها التفويت) للصوم فانه سأل الاعرابى وقال هلكت وأهلكت واقعت أهلى فى نهار رمضان فرتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكفارة وظاهر أنه انما سأل لكونه جانيا على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية لا دخل فيها لكون الموطوءة أهلا أو وطئها احلالا أى غير زنا وانما الجناية فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو فى الجماع والأكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما حكى عن الشافعى فى قول انها لا تجب على المرأة مع أن الجناية من كل منهما كاملة وما قيل فى توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هى محل لفعل الرجل فأوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها الوطء فعل قطعا فافهم (وقد تكون الدلالة (ظنية) اذا كان المناط مظنونا أو وجوده فى المسكوت (وذلك كايجاب الشافعى الكفارة فى) القتل (العمد واليمين الغموس بنص الخطا) الموجب للكفارة فيه (و) بنص (غير الغموس) وهى المنعقدة لفهمه أن المناط الزجر والعمد والغموس أولى به من الخطا والمنعقدة (مع احتمال أن لا يكون المناط ثمة الزجر بل التلافى) لما صدر به التساهل وعدم التثبت حتى أدى الى اهلاك النفس المحترمة ولما صدر من انتهاك ما أكده باسم الله تعالى فلا يلزم فى العمد والغموس لانهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محو شئ ذنبا محوه ماهو أعلى منه كيف نفس الخطا لا ذنب فيه وكذا فى الحلف على شئ يريد فعله وانما يسرى ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع أن الخطأ لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافى والزجر على هذا ثم نقول بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلافى لانها ستارة كاسمها والمناسب للزجر ما يجرى عليه من الامام جبرا حتى ينزجر لا ما يكون فى اختياره ان شاء أتى به والا لا ومن البين أن من ارتكب القتل العمد أو الغموس كيف ينزجر بوجوب شئ لو تركه عصى فلا وجه فيهما للانزجار فافهم وقد يقال الكفارة فى الغموس عند الشافعى بالعبارة فان المراد بقوله تعالى بما عقدتم الايمان العقد بالبين وهذا عام للغموس والمنعقدة كليهما وسيجئ ان شاء الله تعالى ما يكفى لهذا المقام فانتظر (ولما جاز خفاؤها جاز الاختلاف فيها) (١) لكن لا يكون فهم المناط مختلفا أيضا (ففرع أبو يوسف ومحمد كالأئمة الثلاثة وجوب الحد باللواطة) مع غير الزوجة والأمة وأما معهما فلا حد فيه عندهما أيضا (على دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء فى محل محرم مشتهى والحرمة) فى محل اللواطة (قوية) فوق محل الزنا لانه يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوقه فى الزنا فهى مثل الزنا فى ايجاب الحد (وأبو حنيفة جعل المناط) لايجاب الحد فى الزنا (اهلاك نفس معنى) فانه فى الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك (وقوة

---

(١) قوله لكن لا يكون فهم الخ كذا فى النسخ ولعل الأولى لكون فهم الخ كما يدل عليه الكلام بعد تأمل كتبه مصححه

كندور المكاتبة وان كان الفرض أسبق منه الى الفهم فيحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوى فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة وعند هذا يعلم أن اخراج النادر قريب والقصر على النادر ممتنع وبينهما درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تدخل تحت الحصر ولكل مسئلة ذوق ويجب أن تفرد بنص خاص ويليق ذلك بالفروع ولم نذكر هذا القدر الا لوقوع الأنس بجنس التصرف فيه والله أعلم * هذا تمام النظر في المجمل والمبين والظاهر والمؤول وهو نظر يتعلق بالالفاظ كلها والقسمان الباقيان نظر أخص فانه نظر في الامر والنهي خاصة وفي العموم والخصوص خاصة فلذلك قدمنا النظر في الاعم على النظر في الاخص

الحرمة يعارضها كمال الشهوة) فان الشهوة في الزنا من الطرفين بخلافها في اللواطة وأيضا ينفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقذار فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها أو الى كون المناط المذكور مناطا فتأمل وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهية حين اشتغالي بقراءة التلويح عليه قدس سره أن قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما أريد به اللواطة ويؤيده ذكر حكم الزنا في الآية السابقة عليه ويشهد عليه صيغة اللذان ومنكم وحكي هذا أيضا عن مجاهد فعلى هذا يظهر بعبارة هذه الآية أن لا حد مقدر فيها بل فيها الايذاء تعزيرا أو تأديبا وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه ودونه خرط القتاد والدلالة لا تصلح ناسخة للعبارة خصوصا مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم أن ادعاء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل والغموس صعب فان فهم المناط لغة هنالك ممنوع بل لا يخطر بالبال هذا المناط المذكور الا بعد نظر أدق فيجوزه العقل تجويزا ضعيفا وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر (وكذا قولهما بايجاب القتل بالمثقل) قصاصا بدلالة نص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام لا قود الا بالسيف (لان المناط) للقصاص (الضرب بما لا يطيقه البدن) الانساني عادة فانه موجب للموت والضرب به قصدا آية العمدية فهو والمحدد سواء (وقال أبو حنيفة) رحمه الله ليس المناط ما ذكر (بل الجرح الناقض للبنية ظاهرا وباطنا) والمثقل وان كان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا هذا ثم انهما لا يحتاجان في اثبات القصاص فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك نعم خص منه ما فيه شبهة الخطأ وهي انما تكون بآلة يطيقه البدن في العادة ولا تفضي الى القتل غالبا وسمعت من مطلع الاسرار الالهية أن الفتوى على قولهما وأما هذه الدلالة ففيه أن الحديث المذكور يحتمل أن يراد به لا يقام القصاص الا بالسيف فليس من الباب في شيء ولا تقوم حجة مع احتمال فافهم (مسئلة * جمهور الحنفية والشافعية على أنه) أي الفحوى (ليس بقياس وقيل) هو (قياس جلي واختاره الامام الرازي) من الشافعية وبعض منا أيضا قيل فائدة الخلاف أن الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض شيوخي الذي كان من الثقات أنه لم يختلف في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي (لنا أولا أنه) أي الفحوى (بديهي ولهذا ثبتت به الحدود ولا شيء من القياس كذلك) أي بديهيا مثبتا للحدود (وفيه ما فيه) لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعي كونه قياسا جليا ويعترف بكونه مثبتا للحدود هذا ولك أن تمنع الصغرى كيف وربما تكون بعض الدلالات أخفى من القياس الا أن يحرر الدليل هكذا الفحوى فهم المناط فيه بديهي للعارف باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظريا لخفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق أن الذي يدعي فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل به مشايخنا فافهم (و) لنا (ثانيا القطع بالافادة) أي بافادة الفحوى الحكم (قبل شرع القياس) ولذا كان يفهم عند من لا يتدين من النهي عن التأفيف النهي عن الضرب (فلا يكون قياسا شرعيا) لانه بعد الشرع (وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع) فيجوز كونه قياسا مفيدا قبل الشرع (ولهذا أثبته الحكماء) وسموه تمثيلا مع أنهم غير متشرعين بشريعة (نعم اعتباره) أي القياس (شرعا) انما يكون (بالشرع وذلك في غير الجلي) وأما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضا (و) لنا (ثالثا الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع) بحيث يسري حكمه اليه (اجماعا وههنا قد يكون مثل لا تعطه ذرة) فانه يدل على أن لا يعطيه أكثر منه مع أن الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات

(القسم الثالث في الامر والنهى)

فنبدأ بالامر فنقول أولا في حده وحقيقته وثانيا في صيغته وثالثا في مقتضاه من الفور والتراخي أو الوجوب أو الندب وفي التكرار والاتحاد واثباته

(النظر الاول في حده وحقيقته) وهو قسم من أقسام الكلام اذ بينا أن الكلام ينقسم الى أمر ونهى وخبر واستخبار فالأمر أحد أقسامه وحد الامر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به والنهى هو القول المقتضى ترك الفعل وقيل في حد الأمر انه طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسئلة وممن هو دون الآمر في الدرجة احترازا عن قوله اللهم اغفر لى وعن سؤال العبد من سيده والولد من والده ولا حاجة الى هذا الاحتراز بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد وان لم تجب عليهما الطاعة فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لا تجب الا لله تعالى والعرب قد تقول فلان

(وفي المقدمة الاولى مناقشة) بأن وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذى يوجب الفردية وليس الذرة فردا من المال الكثير (كذا في شرح المختصر) لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع أصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات قلت ما نقلوه انما هو عدم الاندراج اندراج الجزئى تحت الكلى بحيث يكون الفرع متناولا اياه لعمومه (أقول) ليس المناقشة في المقدمة الأولى فقط (بل في المقدمة الثانية) أيضا من أن الاصل ههنا داخل في الفرع (لان الأصل هو الاقل بشرط لا) أى بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزأ من الأكثر انما الجزء الأقل لا بشرط الزيادة (فتدبر) وأجاب عنه في التلويح بان هذا الذى عبر عنه بكونه بشرط لا وان لم يكن داخلا فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الأصل في الفرع في بادئ الرأى ممتنع في القياس اجماعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازى وأتباعه (قالوا لولا المعنى الموجب وجوده) أى وجود حكم الأصل (في الفرع لما حكم) فيه فثبوت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس (أقول) في الجواب (ملاحظة المعنى الموجب) لثبوت الحكم (لا يوجب النظرية حتى يكون قياسا كما في القضايا التى قياساتها معها) فانها ضرورية مع أن القياس الموجب للحكم موجود هنالك وهذا غير واف اذا النظر بتغير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلى فافهم (وأجيب في المختصر أن المعنى شرط لتناوله) أى تناول الكلام لحكم المسكوت (لغة) فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فلاحظة المناط انما هى لعلم تناول الكلام (لا لانه مثبت للحكم) حتى يكون قياسا وتفصيله أن القياس يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه لغة وعرفا وأما دلالة النص فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنها قياسا زعم أن لا دلالة له عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب أن التعليل ووجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فقد ظهر أن النزاع معنوى تظهر فائدته في بعض الأحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت أن الحكم هنالك لأجل هذا المعنى ودونه خرط القتاد وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال (ومن ثم) أى من أجل أن المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط للتناول اللغوى (قال به النافى للقياس) كداود الظاهرى وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله (وقد يقال ان) القياس (الجلى لم ينكر) فقبول المنكر له الدلالة لا يلزم منه أنها غير القياس وأما عدم التوجه فلانه لا يرد على الكلام على السند فافهم (ومنها الاقتضاء وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه) وهى في الاخبار تكون بالصدق (عقلا أو شرعا) واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هنالك دال لا المنطوق المقتضى (فيعتبر) هذا المعنى المدلول (مقدما تصحيحا للمقتضى) من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة (وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر) فالمراد بالتقدم ما يعتبر متقدما لتصحيح الكلام وهذا الاصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فان ما مر كان متناولا للمقدر في نظم الكلام (ويقدر) أى يعتبر (بقدره) أى ما تقتضيه الصحة (لأنه ملحوظ ضرورة) فيتقدر بقدرها (فيسقط) منه اذا كان عقدا

أمر أباه والعبد أمر سيده ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فيرون ذلك أمرا وان لم يستحسنوه وكذلك قوله اغفر لي فلا يستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله تعالى أو من غيره فيكون آمرا ويكون عاصيا بأمره فان قيل قولكم الامر هو القول المقتضي طاعة المأمور أردتم به القول باللسان أو كلام النفس قلنا الناس فيه فريقان الفريق الاول هم المثبتون لكلام النفس وهؤلاء يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليلا عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بذاته وجنسه ويتعلق بالمأمور به وهو كالقدرة فانها قدرة لذاتها وتتعلق بمتعلقها ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده وينقسم الى قديم ومحدث كالقدرة ويدل عليه تارة بالاشارة والرمز والفعل وتارة بالالفاظ فان سميت الاشارة المعرفة أمرا فمجاز لانه دليل على الامر لا أنه نفس الامر وأما الالفاظ فمثل قوله أمرتك فاقتضي طاعته وهو ينقسم الى ايجاب وندب ويدل على معنى الندب بقوله ندبتك ورغبتك فافعل فانه خير لك وعلى معنى الوجوب بقوله أوجبت عليك

(ما يحتمل السقوط) شرعا من الأركان والشرائط فان الضرورة تسقط اياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط (ومن ثمة استغنى البيع عن القبول) مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال لسيد عبد أعتق عبدك عني بألف فقال أعتقت عنك فهذا الأمر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيحا الأمر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الآمر ويكون الولاء له ويتأدى به الكفارة ان نوى وعلى ذمته الألف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر (دون الهبة عن القبض) أي لا تستغني الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط أصلا فلو قال أعتق عبدك عني ولم يقل بالف لا يصح هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها للتصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الأمر وان أعتق لا يقع عن الآمر الا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية تسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم (ولا يعم) هذا المقتضى (ولا يخص لانه زيادة أو نقصان) أي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة بل يراد بالعموم عموم يترتب عليه أحكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا أن يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظا للمتكلم وانما يعتبر لتصحيح مراده فيتقدر بضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا آكل خبزا تعين والا لا كما في المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام أولا ثم التخصيص لأنه ان كان المتوقف عليه أمرا عاما فالتخصيص افساد للكلام وان كان أمرا خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الاشارة فان المعنى هنالك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل أن يخصص ويصرف عن الظاهر بمخصص فقد وضح ما عليه الامام فخر الاسلام أن المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم لا كما زعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للاشارة أيضا فتأمل فيه (وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو واسأل القرية ليس منه) فان المحذوف لفظ أراده المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالات الأربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو واسأل القرية والأعمال بالنيات ورفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان فرقوا فرقا آخر مختصا بتلك الصور أورده المصنف بقوله (والفرق أن في المحذوف) الذي يزعمونه مقتضى (ينتقل حكم المذكور) من الاعراب (بعد الاعتبار اليه) فانه لو قيل اسأل أهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال مضافا اليه (بخلاف المقتضى) فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا أي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت (ثم من هذه الاقسام يترجح عند التعارض ما هو أقدم وضعا) فتقدم العبارة على الاشارة لكون الأولى مقصودة دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم وبمعناه وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتساقطان وبقي النظم سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جملته ما اذا عارض الدلالة فافهم (لكن قوتها فوق القياس) حتى تقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس

أو فرضت أو حتمت وافعل فان تركت فانت معاقب وما يجرى مجراه وهذه الالفاظ الدالة على معنى الامر تسمى أمرا وكان الاسم مشتركا بين المعنى القائم بالنفس و بين اللفظ الدال فيكون حقيقة فيهما أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس وقوله افعل يسمى أمرا مجازا كما تسمى الاشارة المعرّفة أمرا مجازا ومثل هذا الخلاف جار في اسم الكلام انه مشترك بين ما في النفس و بين اللفظ أو هو مجاز في اللفظ الفريق الثاني هم المنكرون لكلام النفس وهؤلاء انقسموا الى ثلاثة أصناف وتحزبوا على ثلاث مراتب ((الحزب الاول)) قالوا الامعنى للامر الا حرف وصوت وهو مثل قوله افعل أو ما يفيد معناه واليه ذهب البلخى من المعتزلة وزعم أن قوله افعل أمر لذاته وجنسه وانه لا يتصور أن لا يكون أمرا فقيل له هذه الصيغة قد تصدر للتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وقد تصدر للاباحة كقوله واذا حللتم فاصطادوا فقال ذلك جنس آخر لا من هذا الجنس وهو مناكرة للحس فلما استشعر ضعف هذه المجاحدة اعترف ((الحزب الثانى)) وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله افعل ليس أمرا بمجرد

(كذا قالوا وفيه ما فيه) لأن رجحان ما لا يقصد أصلا كما في الاشارة على ما يقصد كما في الدلالة أو ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل تأمل كذا في الحاشية وما قالوا ان المتنين تعارضا وبقى النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شئ فيضمحل عنده غيره فلم يتساقط ولم يبق النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات أما العبارة فكالعام المخصوص وأما ما سواها فظاهر أنها ربما تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلهم أرادوا أن الدلالات المذكورة بما هى دلالات ولم يعرض له شئ من الخارج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان أعنى ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر (وأما الشافعية فقسموا) الدلالة (الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور) مطابقة أو تضمنا أو التزاما (والى مفهوم بخلافه) أى الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة و باقى ما دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول وأقسام الدلالة الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم (والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة أو تضمنا وغير صريح بخلافه) أى ما لا يدل مطابقة ولا تضمنا (فيدل بالالتزام) وعلى هذا فالالتزام من المنطوق و بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أدرجوه في المفهوم (و ينقسم) غير الصريح (الى مقصود من المتكلم) دلالة (وذلك) أى المقصود (بالاستقراء اما أن يتوقف عليه الصدق نحو رفع عن أمتى الخطأ) والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شئ نحو اثم الخطا والنسيان وغيره كما تقدم (أو) يتوقف عليه (الصحة عقلا نحو واسأل القرية) فان القرية لا تسئل فلا بد من التقدير نحو واسأل أهل القرية (أو) يتوقف عليه صحته (شرعا نحو أعتق عبدك عنى بكذا) فان الامر باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع (و يسمى دلالة اقتضاء) وهذا الكلام دل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر أما أولا فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هنالك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الاهل يدل على معناه مطابقة وكذا الاثم فافهم (واما أن يقترن) الكلام (بحكم لو لم يكن تعليلا كان بعيدا) عن أن يتفوه به صاحب تميز فكيف يتفوه به من هو أفصح العرب والعجم (كقران أعتق رقبة) (بقول أعرابى واقعت) في نهار رمضان والذى في الصحيحين فهل تجد رقبة تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجد وقرانه سؤال الاعرابى يدل على أنه لولا التعليل كان بعيدا (و يسمى ايماء وتنبيها) ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا ايماء وتنبيها مع أنه مقصود فالاولى أن يقال أن يتوقف أولا (و) ينقسم (الى غير مقصود و يسمى اشارة ومثلوا بقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن فقال (تمكث شطر دهرها) أى نصف عمرها (لا تصلى فانه يدل على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر) يوما فان الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاتهن نصف العمر أن يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوما فزمان الحيض كذلك الا أن الحيض لما وجد أقل منه قطعا علم أنه أكثر مدته والطهر لما وجد أكثر منه علم أنه أقل مدته وانما الخبر هكذا ان بالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه أما أولا فان الحديث ضعيف غير صالح العمل قال البيهقى لم نجده وقال ابن الجوزى لا يعرف وعن

صيغته ولذاته بل لصيغته وتجرده عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيره وزعموا أنه لو صدر من النائم والمجنون أيضا لم يكن أمر القرينة وهذا يعارضه قول من قال انه لغير الامر الا اذا صرفته قرينة الى معنى الأمر لانه اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة فحوالة البعض على الصيغة وحوالة الباقي على القرينة تحكم مجرد لا يعلم بضرورة العقل ولا بنظر ولا بنقل متواتر من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فعند ذلك اعترف (الحزب الثالث) من محقق المعتزلة انه ليس أمر الصيغته وذاته ولا لكونه مجردا عن القرائن مع الصيغة بل يصير أمرا بثلاث ارادات ارادة المأمور به وارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة المأمور به وهذا فاسد من أوجه الاول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وقوله كلوا واشربوا هنيأ بما أسلفتم في الايام الخالية أمر الأهل الجنة ولا يمكن تحقيق الامر الا بوعد ووعيد فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الاجماع وقد

النووي أنه باطل والذي في الصحيحين عن أبي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أضحى ونظر الى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني أريتكن أكثر أهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من احداكن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها أليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر وأما ثانيا فلما قال المصنف (وهو انما يتم لو كان الشطر بمعنى النصف) كما مر (وهو بعيد) بل باطل (لان أيام الاياس والحبل والصغر) والأولى اسقاطه فان الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتداد به (لا حيض فيها) فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان مدته خمسة عشر يوما وأيضا ان استيعاب المدة نادر جدا فلا يصح أن يبنى عليه (بل) الشطر ههنا (بمعنى البعض وهو شائع) بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس شطر الشئ بعضه وجزؤه وحينئذ لا وجه للاشارة المذكورة وأما ثالثا فلو سلم ذلك فهو معارض لصريح قوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ولياليها رواه الدارقطني وهو بهذه الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في فتح القدير والصريح مقدم على الاشارة فافهم (والمفهوم اما مفهوم موافقة وهو دلالة النص) وقد مرت (ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق) نفيا كان أو اثباتا (للمسكوت) بل الدلالة عليه (ويسمى دليل الخطاب وشرطه) أي شرط تحققه (عدم ما يوجب التخصيص) بالذكر (سوى نفي الحكم عن المسكوت) والموجب سواه (كظهور الأولوية أو المساواة) اذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم بالدلالة أو القياس (وخروج الكلام مخرج العادة) فان الظاهر حينئذ التكلم على حسب العادة لا لنفي الحكم (وكونه جوابا للسائل) عن حال المذكور اذ حينئذ الغرض المطابقة للسؤال (وجهل المتكلم بحال ما لم يذكر) فلا يدل على النفي أصلا للتخصيص بالذكر (الى غير ذلك من الفوائد وهو) أي مفهوم المخالفة (أقسام منها مفهوم الصفة) وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق لما لا توجد فيه الصفة من أفراد الموصوف (قال به الشافعي وأحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الحنفية والقاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي) حجة الاسلام كلاهما من الشافعية (والمعتزلة وهو المختار ومحل النزاع الدلالة لغة) يعني أن التركيب لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافا لنا وقد يعمم ويقال انه موضوع أو مستعمل استعمالا شائعا (لا كنكات البلغاء) فانه لا نزاع في أنه قد يقصده البلغاء أحيانا لا أن البلغاء يقصدونه دائما عند عدم الفائدة الأخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه ولم يظهر له فائدة أخرى بليغا حتى يرد أن كلام الشارع في أعلى درجة من البلاغة فيلزم أن يكون المفهوم ثابتا فيه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ (لنا أولا أقول دلالة المفهوم نظرية مجهولة أبدا ولا شئ من دلالة اللغة كذلك ضرورة) فلا شئ من دلالة المفهوم بدلالة اللغة (أما) المقدمة (الأولى فلانها) ههنا (موقوفة على عدم فائدة أخرى انتفاء وهو مجهول أبدا) فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها (سيما في كلام الشارع) فان العقول تعجز عن الاحاطة بفوائده (ان قيل ربما يظن) عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم (قلت هذا الظن) أي ظن عدم فائدة أخرى بل ظن المفهوم (من الفوائد فيجب انتفاؤه

ركب ابن الجبائي هذا وقال ان الله مريد دخولهم الجنة وكاره امتناعهم اذ يتعذر به ايصال الثواب اليهم وهذا ظلم والله سبحانه يكره الظلم فان قيل قد وجدت ارادة الصيغة وارادة المأمور به لكن لم توجد ارادة الدلالة به على الامر قلنا وهل للامر معنى وراء الصيغة حتى نراد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فما هو وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وان لم يكن سوى الصيغة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه آمرا لنفسه وهو محال بالاتفاق فان الامر هو المقتضي وأمره لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضي دواعيه وأغراضه ولهذا لو قال لنفسه افعل وسكت وجد ههنا ارادة الصيغة وارادة المأمور به وليس بأمر فدل أن حقيقته اقتضاء الطاعة وهو معنى قائم بالنفس من ضرورته أن يتعلق بغيره وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة فيه كلام سبق فان قيل وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى ارادة الفعل المأمور به فان السيد لا يجد من نفسه عند قوله لعبده اسقني أو أسرج

فيبقى مجهولا) بل ينتفي المفهوم من الاصل (ولك أن تقول الظن قد يلاحظ قصدا) كما اذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاما موهما للتخصيص والقصر ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية (وقد يلاحظ) الظن (تبعا) بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة أخرى فيظن عدم الفائدة (والمائدة) المنفية (الاول والشرط) للمفهوم (الثاني فافهم) ولك أن تجيب عن أصل الايراد بانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هي لكثرتها لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع باسرها الا نادرا اذ لا أقل من أن الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد أن مقصودهم أن الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة أخرى يظن به كما في سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه أو متعلقاته لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم أصلا فتدبر (و) لنا (ثانيا ترك المسكوت محلا للاستدلال بالاصل أو) تركه محلا (للاجتهاد والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة) لا يخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بأسرها فلا يثبت المفهوم أصلا قيل مقصودهم أن المفهوم ثابت ومدلول الكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الأخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير واف فانه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبو عنه فالفوائد الأخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو كلام ما عن واحد منها فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق أصلا فافهم ولا تزل فانه مزلة (و) لنا (ثالثا لو ثبت) المفهوم (لثبت في الخبر لان العلة الحذر عن عدم الفائدة) وهو مشترك بينهما (والتالي باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة) فيها (ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر) قال في الحاشية مع كونه مكابرة قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء هذا والحق أنه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة الا أنه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا الصارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر لو صح تم الكلام (وأجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار العدم) للحكم (خارجا) وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم أو انتفائه في الخارج (بخلاف الحكم الشرعي) الثابت بالانشاء (فانه لا خارج له فوجوب الزكاة هو قوله أوجبت فاذا انتفى القول) الذي هو الانشاء (انتفى الوجوب) لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والانشاء فالملازمة ممنوعة (قال ابن الحاجب هذا دقيق ورد بأنه قول بنفي المفهوم و) كونه مسكوتا عنه) لا كونه محكوما بنقيض الحكم (لان حاصله عدم التعرض) للحكم (لغة) وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت وبه نقول أيضا فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا (واستدل أولا) بانه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل أو النقل و (العقل لا مدخل له) في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة أو حكما أو بالآحاد (ولا تواتر) ههنا (حقيقة أو حكما كالاجماع أو كاستقراء رفع الفاعل اتفاقا) بيننا وبينكم وأيضا لو كان كذلك لم ينكره الأئمة ذوو اليد الطولى في الاستقراء والتتبع (والآحاد لا تفيد في مثله) لاشتراك الكل

الدابة الا الارادة السوق والاسراج أعني طلبه والميل اليه لارتباط غرضه به فان ثبت أن الامر يرجع الى هذه الارادة لزم اقتران الامر والارادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الا مأمورا بها مرادة اذ الكائنات كلها مرادة أو ينكر وقوعها بارادة الله فيقال انها على خلاف ارادته وهو شنيع اذ يؤدي الى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أكثر مما يجري على وفق ارادته وهي الطاعات وذلك أيضا منكر فالمخلص من هذه الورطة قلنا هذه الضرورة التي دعت الاصحاب الى تمييز الامر عن الارادة فقالوا قد يأمر السيد عبده بما لا يريده كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا مهد عنده عذره لمخالفة أوامره فقال له بين يدي الملك أسرج الدابة وهو يريد أن لا يسرج اذ في اسراجه خطر واهلاك للسيد فيعلم انه لا يريده وهو آمر اذ لولاه لما كان العبد مخالفا ولما تمهد عذره عند السلطان وكيف لا يكون آمرا وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الامر فدل أنه قد يأمر بما لا يريده هذا منتهى كلامهم وتحته غور لو كشفناه لم تحتمل الاصول التفصي عن عهدة ما يلزم منه ولتزلزلت به قواعد لا يمكن تداركها الا بتفهيمها على وجه يخالف ما سبق الى أوهام أكثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الاصول

في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة والا فكان الوضع مقطوعا بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع (وأجيب) لا نسلم أن الآحاد لا تفيد (بل تفيد القطع بقبول الآحاد عن الاصمعي والخليل مثلا) في وضع الالفاظ (أقول الاستقراء) الصحيح (دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيآت النوعية للتراكيب المتعارفة عند الآحاد) من العوام والخواص وهذا لأن كل أحد يتكلم بهذه التركيبات ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل أحد معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب القليلة الاستعمال فانه يجوز أن لا تكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط (ففي مثله لا تقبل الآحاد) البتة بل لا يبعد أن يقطع بخطأ الواحد الناقل (وان قبل في المواد) الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان دالا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا تقبل فيه الآحاد فافهم فقد ثبت المطلوب بأقوم حجة لا يدحضها شبهة (قيل) في حواشي مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال (دليلكم على النفي اما عقلي وهو) أي العقل (لا يستقل أو نقلي الى آخره) أي فاما متواتر حقيقة أو حكما وليس كذلك أو آحادي ولا يكفي في مثل هذا وهذا الايراد نقض اجمالي ويمكن أن يحرر معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ (أقول) دليلنا عقلي مع نقلي قاطع و (اذا فرض أن لا علة له) أي للوضع (الا النقل تواترا فبعدمه) أي التواتر (يعلم عدمه بالضرورة) وههنا معلوم قطعا أن لا تواتر في النقل البتة فيعلم أن لا دلالة أصلا اذ علتها ليست الا التواتر فحسب (وهذا ليس باستقلال للعقل) حتى لا يقبل (بل دوران مع النقل) وهو غير منكر (تدبر) فانه لا يتجاوز عنه الحق (و) استدل (ثانيا) وهو (الوصح) المفهوم (لما صح أدّ زكاة السائمة والمعلوفة لا مجتمعا) أي في جملة (ولا متفرقا) أي في جملتين (لان وزانه) حينئذ (وزان قولك لا تقل له أف واضربه) في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله أدّ زكاة السائمة يدل على عدم وجوب زكاة المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما أن لا تقل له أف يقتضي النهي عن الضرب واضربه أمر به (وأجيب بانه) أي مفهوم المخالفة (ليس كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك) أي مفهوم الموافقة (وظنية هذا) أي مفهوم المخالفة (ويضمحل الضعيف مع القوي) الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع الهوى ولك أن تقرر الدليل بانه لو كان المفهوم مدلولا للكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك أحدهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان أحدهما ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتأمل فيه (و) استدل (ثالثا و) ثبت المفهوم (لثبت التعارض لثبوت المخالفة) بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر (كثيرا كقوله تعالى لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) فان مفهومه أكل الربا اذا لم يكن أضعافا وهو يخالف النصوص المحرمة للربا القليل أيضا (وهو) أي التعارض (خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل) ولا دليل (فان أقيم فبعد صحته كان دليلا معارضا) لدليلكم (لظنيتهما) فيتساقطان فلا يثبت المفهوم ولعله أراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقا فانه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يرد أن وجود

(النظر الثاني في الصيغة) وقد حكى بعض الاصوليين خلافا في أن الامر هل له صيغة وهذه الترجمة خطأ فان قول الشارع أمرتكم بكذا أو أنتم مأمورون بكذا أو قول الصحابي أمرت بكذا كل ذلك صيغ دالة على الامر واذا قال أوجبت عليكم أو فرضت عليكم أو أمرتكم بكذا وأنتم معاقبون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب ولو قال أنتم مثابون على فعل كذا ولستم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على الندب فليس في هذا خلاف وانما الخلاف في أن قوله افعل هل يدل على الامر بمجرد صيغته اذا تجرد عن القرائن فانه قد يطلق على أوجه منها الوجوب كقوله أقم الصلاة والندب كقوله فكاتبوهم والارشاد كقوله واستشهدوا والاباحة كقوله فاصطادوا والتأديب كقوله لابن عباس كل مما يليك والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله

التعارض كثيرا غير بين فالتعادل في حيز الخفاء فافهم (وأجيب) بانه (منقوض بحجية خبر الواحد) فانه لو كان حجة لوقع التعارض لان أكثر الآحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل وان أقيم يكون معارضا الدليل المنافي فتساقطان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه (و) أجيب أيضا بانه منقوض (بترجيح بينة الخارج) مع بينة ذي اليد مع أنهما يتعارضان فتساقطان ويبقى المدعى في يد ذي اليد على الاصل والحل أن بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الاصل (فتدبر) هذا والجواب أنه فرق بين ما نحن فيه وصورتي النقض فانه لم يفهم ههنا دليل خال عن الدخل حتى يعدل لأجله عن مقتضى الأصل بخلاف حجية خبر الواحد فانها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج عن قاعدة الأصل وأما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذي اليد بل بينة لا تثبت شيأ فوق ما تثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقط بينتاهما اذا كانت بينة ذي اليد على النتاج لوجود التعارض وترك المدعى في يد ذي اليد كما عند بعض المشايخ أو يرجح باليد فيقضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل أيضا فليتأمل فيه (و) استدل (رابعا) بأن المفهوم لو كان لكان داخلا في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام و (ليست باحدى الدلالات الثلاث وأجيب بأنه وضع نوعي للتركيب) فيكون مطابقة (ولا يكون منطوقا) لأنها ليست على المذكور (وفي المنهاج التزام) الالتزام) لان المسكوت غير الموضوع له (وهو بعيد عن الافادة) لأنهم عدوا الالتزام من أقسام المنطوق وجوابه أنه كما رويناسابقا أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق (و) هو بعيد عن (التمام) أيضا لان النفي عن المسكوت ليس لازما ذهنيا وانما يرد ذلك لو شرط في الدلالة اللزوم العقلي حتى لا تكون دلالة حاتم على الجود حين استعمل في معناه التزاما وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا أو عرفيا و يفهم بعد التأمل كما في أمثلة الاشارة الخفية والمفهوم لازم عرفي ان لم يكن هنالك فائدة أخرى ولا يحسن حمل الالتزام على التزام أهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع الا أن صاحب المنهاج يجيزه فافهم وقد دريت أن كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه معنى التزاميا فافهم مثبتو المفهوم (قالوا أولا صح عن أبي عبيد) القاسم بن سلام وهو المشهور وفي البدائع أبو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صرح به امام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل لا تنافي لجواز فهمهما كليهما فنقل الامام عن واحد وفي المشهور عن الآخر (فهمه من) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) رواه أحمد وفهم منه أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته (و) صح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (مطل الغني ظلم) أن مطل غير الغني ليس ظلما (وكذا عن الشافعي) صح فهمه (وهما) امامان (عالمان باللغة) فالقول قولهما (والجواب أولا) أن الفهم من المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية (لعله) أي لعل فهمهما في هذا المثال الجزئي (لان الوصف مشعر بالعلية والأصل عدم علة أخرى) فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم الغنى فبانتفائه ينتفي الحكم (وليس هذا باللغة) ولك أن تقول ان ايذاء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما أجيز الايذاء في المديون الواجد دفعا لظلمه ووصولا الى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم التعدي ولا وصول الى الحق فبقي على أصل الحرمة وعلم بهذا الاصل أن تخصيص الواجد والغني لان الفقير حكمه بخلاف ذلك لا لأن التوصيف يدل على نفي الحكم هذا لكن أتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انفهام المفهوم لأجل الوصف فلا تمشي هذه الوجوه الا انفهام من قبله وأما قول أبي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا ذم الشعراء وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم اياهم لو كان كذلك لخلا ذكر الامتلاء عن معنى فان قليله كذلك فليس فيه أيضا دليل على فهمه

والاكرام كقوله ادخلوها بسلام آمنين والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم والتسخير كقوله كونوا قردة خاسئين والاهانة كقوله ذق انك أنت العزيز الكريم والتسوية كقوله اصبروا أو لا تصبروا والانذار كقوله كلوا وتمتعوا والدعاء كقوله اللهم اغفر لي والتمني كقول الشاعر * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي * ولكمال القدرة كقوله كن فيكون وأما صيغة النهي وهو قوله لا تفعل فقد تكون للتحريم وللكراهة والتحقير كقوله لا تمدن عينيك ولبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله ولا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم وللارشاد كقوله لا تسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه خمسة عشر وجها في اطلاق صيغة الامر وسبعة أوجه في اطلاق صيغة النهي

المفهوم بل لعل غرضه أن المذموم هو الامتلاء وأما معرفة القليل فمسكوت عنه فيبقى على أصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لاذم الكثير والسكوت عن القليل لغا المذكور (والقول بانه تجوز) مجرد (لا يقدح) في الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف (ممنوع) كيف لا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحجة عن الحجية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد من دليل (و) الجواب (ثانيا عورض بما صح عن الأخفش من الأخافش الثلاثة) أبي الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه وأبي الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيبويه وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في الحاشية والظاهر أنه صاحب سيبويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل (و) الامام (محمد) بن الحسن (الشيباني) من أنه لا مفهوم للصفة (وهما امامان في العربية قال) الامام (محمد ترك أبي ثلاثين ألف درهم فأنفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه) هذا بيان لجده وكمال سعيه في اكتسابه العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا فلا حجة في فهمهما (ولو ادعى السليقة) في أبي عبيد والشافعي رضي الله عنه (أو العلم البالغ) فيهما العربية (وقوة صحة النقل) عنهما (فالشيباني) الامام (كذلك) في السليقة والعلم والنقل عنه قوي أصح متواتر لكثرة الأتباع له (بل) الامام الشيباني (أولى لتقدم زمانه عليهما) فان الامام محمدا ولد سنة اثنين وثلاثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفاة الامام الهمام أبي حنيفة كذا نقل الثقات ونقل المصنف عن التقرير أنه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة أربع ومائتين وتوفي أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين أو ثلاث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلاث وعشرين ومائتين وأبو عبيدة معمر مات سنة تسع أو احدى عشرة أو ثلاث عشرة ومائتين ثم لو كان أبو عبيدة معمرا كما نقل عن امام الحرمين فأي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج والعياذ بالله وفي تاريخ ابن خلكان أنه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجه الأرض خارجي أعلم منه وأما الامام محمد فامام في التقوى ووعاء من العلم فافهم ولا ريب لأحد في أن الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تأليف علم النحو والصرف (وقد روي تلمذهما له) نقل بعض الحنفية تلمذ الشافعي له و بعض الشافعية شددوا النكير عليه وقال ابن تيمية والذي صح مناظرته اياه في كثير من المسائل ولعله لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظرة منه فوائد عظيمة وقد رأيت في مسنده الرواية عنه والله أعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثا أنه ان سلم فهمهما فأي حجة فيه ما لم يثبت الاجماع فلعلهما انما فهمها بناء على ما ذهبا اليه من القول بالمفهوم واتخاذهما اياه مذهبا (واعترض بان المثبت أولى من النافي لان الوجدان) للدلالة حين الاستقراء (يدل على الوجود قطعا) كما في سائر الدلالات (وعدمه لا يدل على عدمه الا ظنا لعدم الاستقراء التام) ولا يفيد القطع فقول أبي عبيد والشافعي أولى من قول الامام محمد والأخفش (أقول الدلالة هي الوجود ذهنا بتوسط الدال والكلام ههنا في الدلالة نوعا) لان المختلف فيه هو أن نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي أم لا واذا وجد المستقرئ بعض التركيبات بل الأكثر غير دال فعدم الدلالة الشخصية قطعا (وعدمها شخصا يدل على عدمها نوعا) قطعا (لان كل ما هو للشئ نوعا فهو له شخصا) لان النوع موجود في الشخص (ولا عكس) أي لا دلالة شخصا على وجودها نوعا لاحتمال أن يكون للخصوصية مدخل (فعدم الوجدان يدل على العدم قطعا) فيكون النافي ههنا أولى من المثبت ولا أقل من أن يكون مثله فافهم (نعم في الدلالة شخصا لا يدل العدم على العدم الا ظنا لعدم الاحاطة بجميع استعمالات اللفظ المشخص) فيجوز أن يكون دالا في بعض

فلا

فلابد من البحث عن الوضع الاصلي في جملة ذلك ماهو والمتجوز به ماهو وهذه الاوجه عدها الاصوليون شغفا منهم بالتكثير وبعضها كالمتداخل فان قوله كل مما يليك جعل للتأديب وهو داخل في الندب والآداب مندوب اليها وقوله تمتعوا للانذار قريب من قوله اعملوا ماشئتم الذي هو للتهديد ولانطول بتفصيل ذلك وتحصيله فالوجوب والندب والارشاد والاباحة أربعة وجوه محصلة ولافرق بين الارشاد والندب الا أن الندب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العين والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات وهو الاباحة وقال قوم هو للندب ويحمل على الوجوب بزيادة قرينة وقال قوم هو للوجوب فلا يحمل على

الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقرئ وأما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ لهذا أصلا لانه قلما يخلو الكلام من جزئي من جزئياته (فافهم) هذا كلام متين الا أن الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تتبع استعمالاته فاذا لم يجد في أكثر الاستعمالات دالا علم أن لا دلالة له وضعا فان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في اطلاق في استعمال فالأولى ماقال الشيخ ابن الهمام أن لا أولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي أيضا عن دليل هذا وتأمل فيه (و) قالوا (ثانيا لولا المفهوم) مفهوم الصفة (لخلا التخصيص) بالوصف (عن الفائدة) لانه لا فائدة غير المفهوم بالفرض فان الكلام فيه فلو لم يكن مفهوم أيضا خلا عن الفائدة قطعا (وذلك لا يجوز في كلام البلغاء) من الآحاد (فالشارع أجدر) بعدم الجواز في كلامه وهذه الحجة عندهم من أقوى الحجج (والجواب أولا هذا) الدليل (لا يفيد الدلالة لغة) وقد كان مدعاكم ذلك (اذ رب شئ لا يجوز بلاغة ويجوز لغة) فلا تقريب والغرض من هذا التنبيه على فساد ماصوره المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا تنتج مدعاكم لا أنا نسلم الدلالة بلاغة واتخاذه مذهبا حتى يرد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لأنهما في أعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم (و) الجواب (ثانيا) هذا النحو من الاستدلال (اثبات الوضع بالفائدة) وقد نهي عنه كما تقدم (وبهذا يندفع ماقالوا ان فيه تكثير الفائدة) لافادة الحكمين فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة وجه الاندفاع أن هذا أيضا اثبات اللغة بالفائدة (وأما دفعه بلزوم الدور) بأن تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو أثبت المفهوم به دار البتة (فمدفوع للاختلاف) بين الموقوف والموقوف عليه (عقلا وعينا) فثبوت المفهوم عقلا أي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الان وهذا (كالعلة الغائية) فان المعلول يتوقف على وجودها ذهنا وهي تتوقف على وجوده العيني (قيل) في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة (بل بالاستقراء عنهم أن كل ما لا فائدة سواه تعين بالارادة) ومن جملته المفهوم (قلنا) هذا (ادعاء) من غير دليل (كيف وقد مر النفي عن المهرة) وتفصيله أنه ان أرادوا به أن الاستقراء دل على أن المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الأخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم نظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الأكثر يكون مطابقا للعدم الأصلي فلابد من دليل زائد على كونه مدلولا ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في مواد جزئية فجعل احداهما مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحكم محض وما يقال الاستقراء دل على أنه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محط الحكم ومطمح النظر كما حكي عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة أيضا قيد زائد فجوابه سلمنا أن القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فلازم السكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حسبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بأمثال عبد القاهر وأما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم مع عدم وفي أمثلة جزئية لا تثبت الوضع كما فلا حجة فيه وان أرادوا به أن الاستقراء دل على ان لابد للكلام من فائدة ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان أريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجملا عند عدم

ماعداه الا بقرينة وسبيل كشف الغطاء أن نرتب النظر على مقامين الاول في بيان أن هذه الصيغة هل تدل على اقتضاء وطلب أم لا والثاني في بيان أنه ان اشتمل على اقتضاء فالاقتضاء موجود في الندب والوجوب على اختيارنا في أن الندب داخل تحت الامر فهل يتعين لاحدهما أوهو مشترك ((المقام الاول في دلالته على اقتضاء الطاعة)) فنقول قد أبعد من قال ان قوله افعل مشترك بين الاباحة والتهديد الذي هو المنع وبين الاقتضاء فانا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلها بين قولهم افعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرناه هذا منقولا على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين من قيام وقعود وصيام وصلاة بل في الفعل مجملا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا أنها

قرينة واحدة أو عند قرينة أكثر من واحدة وقلما يخلو الكلام عنه وان أريد أنه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الأخص فافهم واستقم فقد بان لك بأتم وجه أن الحجة منقطعة لا تصلح للحجية (و) الجواب (ثالثا لا نسلم الخلو) عن الفائدة (ممتنع اذ الاشعار بالعلية وغيره مما مر) من الاستدلال بالأصل واخفاء حال المسكوت وتركه محلا للاجتهاد وغير ذلك (من الفوائد) فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقا والجواب رابعا النقض بمفهوم اللقب اذ المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ بدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا أيضا بالمركب التقييدي متعين وبدونه يختل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فيلغو الصفة ويكفي التعبير بالموصوف قلنا في اللقب أيضا أن ماوراءه من المسكوت مساو للمنطوق في الحكم فيحسن التعبير بلقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت ولعرى التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق أن المقصود في اللقب ليس الا الحكم على الملقب به وان كان غيره أيضا مشاركا له في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا يختل بدون التعبير به وهذا القدر ممكن في الموصوف أيضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامسا أن الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقا واعترض عليه الشيخ ابن الهمام أنه ليس ما عدا محال الوصف داخلا فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصا ثم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكاة في الغنم زكاة لاسيما في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولك أن تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة وان كان ماعداه مشاركا له فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محلا لأن يتوهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصا في المقصود فقيد بالصفة ليكون نصا في المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغنم زكاة حصل المقصود لكن لم يكن نصا فيه لاحتمال تخصيصه بالمعلوفة فقيل في الغنم السائمة زكاة للتنصيص في المقصود فافهم (و) قالوا (ثالثا لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولولا الفهم) لنفي الفضل عن غير الحنفية (لما نفروا) فعلم أن التركيب دال عليه (أقول الأولى) أن يقال (لو قيل الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية لئلا يرد) على المشهور (أن نفرتهم بحسب اعتقادهم) بالمفهوم فلا يثبت به في الواقع لكن يرد مثله على هذا أيضا بان نفرتهم لكون الكلام صادرا ممن يرى المفهوم فيكون قصده اليه لا لأن المفهوم ثابت في الواقع (والجواب أنه) أي التنفر (لتركهم على الاحتمال) في الفضل والسكوت عن حالهم لا لانفهام ذمهم وهذا التنفر (كما ينفر عن التقديم لاحتمال أن يكون للتعظيم) لا لأن التعظيم متعين (و) قالوا (رابعا قال) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لأزيدن على السبعين) فيما روى الطبراني حين هم بالصلاة على عبد الله بن أبي ابن سلول رأس المنافقين وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أتصلي عليه وهو منافق وقال الله تعالى فيهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سأزيد على سبعين (ففهم) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (أن مازاد) على سبعين (بخلافه) في الحكم ولما كان فهم واحد من أهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فان قلت لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال (وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة) فثبوته يستلزم ثبوته (والجواب) لا نسلم أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم أن حكم مازاد بخلافه بل هذا منه (تأليف بدليل اتحاد الحكم) في سبعين وغيره (لانها للمبالغة) والمعنى ان تستغفر لهم مرارا كثيرة فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا * اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفي

ليست أسامي مترادفة على معنى واحد كما أنا ندرك التفرقة بين قولهم في الاخبار قام زيد و يقوم زيد وزيد قائم في أن الاول للماضي والثاني للمستقبل والثالث للحال هذا هو الوضع وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل و بالمستقبل عن الماضي لقرائن تدل عليه وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا في باب الامر افعل وفي باب النهي لا تفعل وانهما لا ينبآن عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل فهذا أمر نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والعجمية وسائر اللغات لا يشككنا فيه اطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الاباحة في نوادر الاحوال فان قيل بم تنكرون على من يحمله على الاباحة لانها أقل الدرجات فهو مستيقن قلنا هذا باطل من وجهين أحدهما أنه محتمل للتهديد والمنع فالطريق الذي

عبد الله يعني ابن أبي ابن سلول جاء ابنه عبد الله الى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه فأعطاه ثم سأله أن يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يارسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وسأزيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فأنزل الله عزوجل ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتحير قلوب الأولياء المحافظين على الادب لانه لو كان الصلاة ووعد الزيادة على السبعين للتأليف فقط وقد قال أمير المؤمنين نهاك يلزم العصيان واخفاء المراد من الآية وشأن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم برىء عنهما ولو لم يكن للتأليف بل كان المراد هو العدد المخصوص فمع أنه يأبى عنه سياق الآية وما في سورة المنافقين سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم لم يجز وعدو سأزيد على سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وأيضا دل الآية النازلة بعد هذه الواقعة أنه مات كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان ألف مرة وأيضا يلزم فضل هذا المنافق على أهل بدر الذين هم خيار الامة فانه ما كبر عليهم أزيد من السبعة والزيادة على الأربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقد زاد بكثير عليهم فلاجل هذه الشبهة حكم الامام حجة الاسلام رأس المتأدبين بعدم صحة الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بان السند صحيح لان المقصود ابداء انقطاع باطن لا كلام على السند لكن يخدشه أن أسانيده قد تكثرت بحيث لا يبعد لو ادعي الشهرة * والذي عند هذا العبد في هذا المقام أن منع أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كان مبنيا على زعمه أن قوله تعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم للتسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فأجاب عليه وآله الصلاة والسلام بانه للتخيير كما قال خيرني الله تعالى وقوله سأزيد على السبعين ليس لبيان العدد بل معناه أستغفر مرارا أكثر وهذا مبالغة في جواب أمير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فاختار الاستغفار ولا أقبل قولك بل أستغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع وليس هذا متعلقا بالآية والمراد فيها من السبعين الكثرة أيضا يعني لا يغفر لهم الله أصلا وان استغفرت مرارا وانما اختار الاستغفار وان كان مخيرا لما فيه من التأليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق وكيف ينتفع مع أنه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة أن يختار ما كان مناسبا لرحمته ومكارم الاخلاق ولما اطلع أمير المؤمنين على سر الامر فقال انه منافق فلا يليق الصلاة عليه وان كنت خيرت لم يلتفت عليه وآله الصلاة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه الشريف من الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى رأى أمير المؤمنين عمر ورأيه كان عدم الصلاة على المنافق نزل النهي فنسخ التخيير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمنافق والصلاة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي طالب حين مات كافرا أمشركا يا عم لأستغفرن لك ما لم أنه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي ترك كما روي في صحيح البخاري وهذا لأنه كان على خلق عظيم ورحمة للعالمين فحسب الاستغفار وعلى هذا الاوجه للانقطاع الباطن والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (ولو سلم الفهم) بكون حكم الزائد بخلافه (فبناء على الاصل) لان الاصل في دعائه عليه وآله وأصحابه الصلاة السلام الاجابة الا الدليل وقد عدم في الزائد على السبعين (وهو) أي البناء على الاصل (أصل متأصل في هذا الباب) فافهم والله تعالى أعلم (ومنها مفهوم الشرط) وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط (وهو كالصفة) أي مفهوم الشرط كمفهوم الصفة (وقيل) هو (أقوى) منه وقال به جمع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به

يعرف أنه لم يوضع للتهديد يعرف أنه لم يوضع للتخيير الثاني أن هذا من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البحث عن الوضع فانا نقول هل تعلم ان مقتضى قوله افعل للتخيير بين الفعل والترك فان قال نعم فقد باهت واخترع وان قال لا فنقول فأنت شاك في معناه فيلزمك التوقف فيحصل من هذا أن قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد وقوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وانه ينبغي أن لا يوجد وقوله أبحت لك فان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل برفع الترجيح ((المقام الثاني)) في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد فان الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه وكذا ما أرشد اليه الا أن الارشاد يدل على انه ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا والندب لمصلحته

كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من مشايخنا (لنا ما تقرر) عقلا وعرفا (أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله) تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم) على البغاء ان أردن تحصنا (الآية) واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ولك أن تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال أدوات الشرط فيما اذا كان المقدم أخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصا لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفا أو عقلا ولا استحالة فيه وأما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال أدوات الشرط كلها في الاخص والاعم أصلا وشناعته بينة فافهم مثبتو مفهوم الشرط (قالوا أولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط) وهو المفهوم (ولا يخفى أنه اشتباه) من اشتراك الاسم (اذ الكلام في الشرط النحوي) ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل أخذ الشرط العقلي أو الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط (على أنه ربما يكون) الشرط (شرط الايقاع الحكم) من المتكلم (لا ثبوته) في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو المسكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع والانشائية انتفى الحكم اذ هو المثبت لا غيره قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هنالك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر يثبت الحكم به لا بهذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها (فعدلوا) منه (الى أن استعمال ان في السببية) أي سببية الاول للثاني (غالبا والاصل عدم التعدد) في الاسباب (فينتفي المسبب بانتفائه) غالبا وهو المفهوم (قلنا) لا نسلم استعماله في السببية غالبا فانه كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع أنه لا سببية للاول و (لو سلم) استعماله في السببية غالبا (فهذا ليس باللفظ) دلالة (حتى يكون النفي) حكما (شرعيا) مدلولا للكلام (بل) هذا (بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم أصلي) أي ليس من هذا الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر (لا لغوي) مفهوم من هذا الكلام (ولهذا لا ينسخ) ان لم يجوز تأخير المخصص (أو لا يخص) ان جوز قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله) تعالى (ومن لم يستطع) منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات (الآية خلافا للشافعي ومن تبعه) فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الأمة الكتابية لما كان عنده حكما شرعيا خص من عموم حل النساء وأما عندنا فهو عدم أصلي بالنسبة الى هذه الآية أي انها غير مثبتة لحلهما فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا فتدبر (و) قالوا (ثانيا قول يعلى) بن أمية (لعمر) أمير المؤمنين (رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد أمنا) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا فقد أمن الناس (فقال عجبت مما عجبت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم) فاقبلوا صدقته ففهم أمير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل (والجواب) عدم تسليم فهمه من اللفظ و (جواز بنائها) أي بناء الصلاة في زعمه (على الاصل وهو الاتمام) لان ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الاصل فان قلت قد روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر فالاتمام ليس أصلا حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم أن مذهب أمير المؤمنين عمر ذلك وأغمض عن ظاهر الآية ففي كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما شرع فيه القصر وكنى عنه بالسفر لانه موضع القصر ففهم أمير المؤمنين لعله لأن تقرير الركعتين مطلق

فى الآخرة والوجوب لثباته فى الآخرة هذا اذا فرض من الشارع وفى حق السيد اذا قال لعبده افعل أيضا يتصور ذلك مع زيادة أمر وهو أن يكون لغرض السيد فقط كقوله اسقنى عند العطش وهو غير متصور فى حق الله تعالى فان الله غنى عن العالمين ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه وقد ذهب ذاهبون الى أن وضعه للوجوب وقال قوم هو للندب وقال قوم يتوقف فيه ثم منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندرى أيضا أنه مشترك او وضع لاحدهما واستعمل فى الثانى مجازا والمختار أنه متوقف فيه والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا للواحد من الاقسام لا يخلو اما أن يعرف عن عقل أو نقل ونظر العقل اما ضرورى أو نظرى ولا مجال للعقل فى اللغات والنقل اما متواتر أو آحاد ولا حجة فى الآحاد والتواتر فى النقل لا يعدو أربعة أقسام فانه اما

بالخوف ففيما وراءه يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الاربع فيجب فسأل وبعضهم حملوا الآية على صلاة الخوف وعزى الى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائى عن عبد الله بن خالد بن أبى أسيد أنه قال لابن عمر كيف تقصر الصلاة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن أخى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا أن نصلى فى السفر ركعتين فتدبر ﴿مسئلة﴾ التعليق هل يمنع السبب) عن السببية (أو الحكم) عن الثبوت (فقط) لا السبب عن الانعقاد (اختار الحنفية الاول والشافعية الثانى) والقاضى الامام أبو زيد والامام فخر الاسلام بنيا عليه مسئلة مفهوم الشرط وقرر صاحب الكشف وغيره وجه الابتناء بانه لما مال الشافعية الى أن الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا المانعة عن السببية وايجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم أصلى قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذى يدعى الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه فى خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفى هذه الخلافية المراد الجزاء الذى جعل سببا شرعيا للحكم هل تبطل سببيته بالتعليق أولا بل يمنع التعليق عن الحكم فقط فأين هذا من ذاك وهذا لا توجه له فان الشيخين الامامين لم يدعيا أن مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل مقصودهما أنه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذى هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافا الى الشرط فصار مدلولا له وليس فيه غلط فى معنى السبب أصلا فالصواب ماذكره مطلع الاسرار الالهية فى وجه التغليط أن مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه أولا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذى جعل سببا شرعا هل تبطل سببيته شرعا بالشرط والتعليق أم لا فلا يصح تفرع الخلافية فى مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولك أن تقول بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب انما يتأتى فى الانشا آت التى جعلت أسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبرا كان أو انشاء فلا يصح التفرع ولك أن تقول أيضا لو سلم بطلان السببية كما هو مزعوم الحنفية فلا يوجب نفى مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وأن ينتفى عند عدم الشرط لانتفاء السبب فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء أولا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم بمنع الشرط فلا يلزم أن الشرط دال لغة على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصليا أو يكون بقاؤه لوجود المانع ولا ينفع الذهاب اليه فتدبر ثم لك أن تقول فى تقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط مخصصه بتقدير وجوده وأخرج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص الشرط فأفاد حكما مخالفا كالاستثناء الا أنه مفيد للحكم المخالف فى المنطوق والشرط فى المسكوت وأما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما مقيدا وماوراءه يبقى على الاصل سواء كان الحكم فى الجزاء والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا ألحق المغير أى مغير كان يبقى الكلام موقوفا فمعنى هذا ابتناء خلافية مفهوم الشرط على أن الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ماوراءه عن الحكم الجزائى وكان الجزاء عاما لغة أو أن الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفى الحكم عما عداه لغة بخلاف الثانى بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جزاؤه سبب شرعا لحكم آخر ولم تكن سببيته الا لافادة حكمه فى محله وكان الجزاء فى نفسه مفيدا للحكم عاما لغة أو عرفا على رأيهم فهو تام فى السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فمنع تأثيره عليها وأما عندنا

أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأنا وضعناه لكذا أو أقروا به بعد الوضع وإما أن ينقل عن الشارع الاخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك وإما أن ينقل عن أهل الاجماع وإما أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الاربعة هي وجوه تصحيح النقل ودعوى شيء من ذلك في قوله افعل أو في قوله أمرتك بكذا أو قول الصحابي أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه وكذلك قصر دلالة الامر على الفور أو التراخي وعلى التكرار أو الاتحاد يعرف بمثل هذه الطريق وكذلك التوقف في صيغة العموم عمن توقف فيها هذا مستنده وعليه ثلاثة أسئلة بها يتم الدليل ونذكر شبه المخالفين * السؤال الاول قولهم ان هذا ينقلب عليكم في اخراج الاباحة والتهديد من مقتضى اللفظ مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل

فلما لم يفد الاحكام مقيدا لم تتحقق سببيته قرر الكلام في هذا المثال وعبر عن الشيء بملزومه وفي كلام القاضي الامام اشارة جلية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليق الحكم بشرط ينفيه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لولاه لكان موجودا كقول الرجل لعبده أنت حر موجبه وجود الحرية صفة للعبد فاذا قال ان دخلت الدار وتعلق أوجب اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله أنت حر فثبت أن التعليق كما أوجب الوجود عند الشرط أوجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية أما علماؤنا رحمهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى أن الاسباب الموجبة للاحكام اذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفا في العلل باعدامها الا في أحكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار أنه لولاه لكان موجودا أراد به أن قوله بافادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجا لما عدا تقدير وجود الشرط وأشار بقوله فانهم ذهبوا الخ الى أنهم ذهبوا الى أن الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادة في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط وأما الامام فخر الاسلام فقد أجمل أولا اجمالا تاما وقال حاصله أن المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم بعد تفريع الخلافيات أشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الوجوب ثبت بالايجاب لولا الشرط فصير الشرط معدما ما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا يعني أنه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا بالثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخرا لغة لا مانعا عن التكلم وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا الذكر بعض التفريعات كما هو دأبهما الشريف ومقصودهما ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر هذا غاية التقرير لكن بقي بعد فيه تأمل فتأمل (ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك) فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببيته في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلا مملوكا ولا يصح عنده بل يبطل لانعقاده عنده سببا في الحال والمحل غير مملوك فيلغو ولا يقع شيء عند وجود الشرط (و) يتفرع عليه (تعجيل النذر المعلق) نحو ان قدم ولدي فعلي صدقة كذا فعندنا لما لم يصر هذا النذر سببا للوجوب الا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه أداء قبل وجود الوجوب وعنده لما انعقد سببا في الحال وانما الشرط مانع عن وجوب الاداء لا انفكاكهما في المالي عنده صح التعجيل به كالزكاة قبل الحول (و) يتفرع عليه أيضا تعجيل (كفارة اليمين) اذا كان ماليا قبل الحنث فعنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب وقد وجد السبب فوجب في الذمة وان لم يكن واجب الاداء للانفكاك المذكور صح الاداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث أداء قبل وجود السبب وفيه بحث فان التفرع في حيز الخفاء فان الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية أم لا والحنث ليس شرطا نحويا وما أجيب ان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية بمعنى ان حنثتم فكفارته الخ فصار معلقا بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لايجاب الكفارة أم أخر الحكم فقط ففيه تعسف ظاهر وكذا ما أجيب ان قول الحالف والله لا أفعلن كذا في قوة ان حنثت فعلي الكفارة بل الحق أنه ليس شرطا وانما جيء به لمشابهته الشرط النحوي وانما هو متفرع على أن اليمين سبب الكفارة كما ذهب اليه هو أو الحنث كما ذهبنا اليه فالاتيان بها قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنده فيجوز في المالي كما ذكر وعندنا قبل تقرر السبب فلا يجوز فافهم (أقول الأشبه أنها) أي هذه المسئلة من منع التعليق السببية أو الحكم (مبنية على أن صيغ العقود) والفسوخ (هل هي انشاء أم اخبار يقتضي الانشاء الذي هو الموجب) للحكم (حقيقة) وانما يقتضي الانشاء لكونه

فانه

فانه لم ينقل عن العرب صريحا بأنا ما وضعنا هذه الصيغة للاباحة والتهديد لكن استعملناها فيهما على سبيل التجوز قلنا ما يعرف باستقراء اللغة وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ونحن كما نعرف أن الاسد وضع للسبع والحمار وضع لبهيمة وان كان كل واحد منهما يستعمل فى الشجاع والبليد فيتميز عندنا بتواتر الاستعمال الحقيقة من المجاز فكذلك يتميز صيغة الامر والنهى والتخيير تميز صيغة الماضى والمستقبل والحال ولسنا نشك فيه أصلا وليس كذلك تميز الوجوب عن الندب * السؤال الثانى قولهم ان هذا ينقلب عليكم فى الوقف فان الوقف فى هذه الصيغة غير منقول عن العرب فلم توقفتم بالتحكم قلنا لسنا نقول التوقف مذهب لكنهم أطلقوا هذه الصيغة للندب مرة وللوجوب أخرى ولم يوقفونا على أنه موضوع لاحدهما دون الثانى فسبيلنا أن لا ننسب اليهم ما لم يصرحوا به وأن نتوقف عن التقول والاختراع عليهم وهذا كقولنا بالاتفاق انا رأيناهم يستعملون لفظ الفرقة والجماعة والنفر تارة فى الثلاثة وتارة فى الاربعة وتارة فى الخمسة فهى لفظة مرددة ولا سبيل

حكاية عنه (فمن قال بالاول) كالشافعية (فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة) فى الحال وهو الظاهر (وهى السبب) لوجود العقد (ومن قال بالثانى) كمشايخنا الكرام (فلا وجود للسبب عنده) وهو الانشاء الموجب (لانه) انما كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية و (لا اقتضاء فى التعليق) للسبب الذى هو الانشاء (الا عند وجود الشرط) لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود الملزوم لا غير (ألا ترى يجوز) التعليق (فى الممتنعات) مع أنه لا وجود للجزاء أصلا (فتذكر) وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية فان النزاع باق بعد لأن كون الصيغة سببا مطلقا يجوز أن لا يكون مجمعا عليه بل سببيته فى الحال انما هو فى التنجيز وأما فى التعليق فهى الخلاف فعندنا الاسببية خلافا لهم قال مطلع الاسرار الالهية انه سيجىء ان هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهى حكاية عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها وبهذا الطلاق المعتبر الايقاع والمتكلم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة أولا ثم يتكلم فقد تحقق المحكى عنه فى الحال وهل هو سبب أم لا وللشافعية أن يقولوا قد انعقد سببا لكن تأخر الحكم للتعليق فلا ينفع الحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن أيضا الخلاف على تقدير الاخبار بأنها اخبارات عن ايقاع الطلاق فى الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه أو عن الايقاع الذى يوجد فى ذلك الوقت فلا تنفع الاخبارية فافهم (وفى التلويح والتحرير) هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط أيضا (مبنية على اختلاف) واقع (فى الشرطية فقال أهل العربية الحكم فى الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال) فمعنى ان دخلت الدار فأنت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار أو والحال أنك داخلة فى الدار قال السيد فى حواشى شرح التلخيص ان هذا المذهب اليه واحد من أهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما فى ضوء المصباح ان حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت (و) قال (أهل النظر الحكم بينهما) وهو حكم تعليقى يخالف حكم الحمليات (وهما) أى الشرط والجزاء (جزآن للكلام) أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثانى محكوم به (فمال) الامام (الشافعى الى الاول) المنسوب الى أهل العربية (فذهب الى أن السبب منعقد الآن) لوجود الحكم بالطلاق الآن (والعدم عند العدم) أى عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط (حكم شرعى مفهوما) لان الشرط لما كان كالحال والظرف أفاد الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكما مفهوما منه وصار شرعيا أيضا لكونه مدلول الكلام (و) مال (أبو حنيفة الى الثانى) فهو مع الشرط أفاد حكما تعليقيا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط اذ قد أفاد حكما تعليقيا فبقى فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه فى الاصل فههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره أن الشافعى لما مال الى مذهب أهل العربية كان الجزاء عنده مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط خصصه فالنفى مضاف اليه والامام أبو حنيفة لما مال الى قول أهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلا وانما المفيد المجموع الحكم المقيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم يبقى أصلا كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث أما أولا فلانه ان أراد بافادة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم فى الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم لصدقه تحقق الجزاء البتة والشرط أيضا فهذا فاسد فان الجزاء ربما يكون مستحيلا مع كون الشرطية مستعملة عرفا ولغة فبناء الكلام على هذا الباطل لا يليق وكيف يقول أمثال هذا الامام الهمام ذو اليد الطولى فى العلوم وان أراد

الى تخصيصها بالعدد على سبيل الحكم وجعلها مجازا في الباقي * السؤال الثالث قولهم ان هذا ينقلب عليكم في قولكم ان هذه الصيغة مشتركة كاشتراك لفظ الجارية بين المرأة والسفينة والقرء بين الطهر والحيض فانه لم ينقل أنه مشترك قلنا لسنا نقول انه مشترك لكنا نقول نتوقف في هذه أيضا فلا ندري أنه وضع لاحدهما وتجوزبه عن الآخر أو وضع لهما معا ويحتمل أن نقول انه مشترك بمعنى أنا اذا رأيناهم أطلقوا اللفظ لمعنيين ولم يوقفونا على أنهم وضعوه لاحدهما وتجوزوا به في الآخر فنحمل اطلاقهم فيهما على لفظ الوضع لهما كما قلناه والامر فيه قريب ﴿شبه المخالفين الصائرين الى أنه للندب﴾ وقد ذهب اليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعي وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الامر بين الندب والوجوب وقال النهي على التحريم فقال انما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى فلا تعضلوهن وقال لم يتبين لي وجوب انكاح العبد لانه لم يرد فيه النهي عن العضل بل لم يرد الا قوله تعالى وأنكحوا الأيامى الآية فهذا أمر وهو يحتمل الوجوب والندب

بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق الشرطية فما يلزم من كون الحكم في الجزاء الا ما يلزم من كون الحكم بينهما التلازم فافهم وأما ثانيا فلانا سلمنا ذلك ولا نسلم أن الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء حينئذ مقيد بالحال أو الظرف واذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه و يستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان نعم لو بني على أنه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيدا لعموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه لكن لا يفي لاثباته كون الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف وأما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الحنفية الذهاب الى قول أهل المنطق أيضا لانه مسلم أن المجموع مفيد لحكم تعليقي بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط أم لا ولا يلزم تعين أحدهما والنزاع باق كما كان فافهم واذا تأملت علمت أن هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر * المطلب الثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا لحكم تعليقي لم يكن موجبا لتحقق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو رأى الامام أبي حنيفة وأما عنده فلما كان الحكم في الجزاء أفاد ثبوته الا أن الشرط مانع فهو مثبت لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية (وفيه أن الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد) لأن الشرط قيد مغير اتفاقا فاما مغير للسببية فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيدا لتحقق حكمه في الواقع الا أن الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيده بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيدا للحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه حينئذ وهذا بعينه كما يقول الامام أبو حنيفة من أن المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك أن تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح للارادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية فهذا مساوق للشرطية الميزانية فلا افضاء ولا سببية نعم ينفع أبا حنيفة الذهاب الى مذهب أهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيأ فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية أصلا وأما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الا انشاء لزوم شيء لشيء ولا تقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تأملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الحبر المقدام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديريا كما في الحملية التقديرية وانها ملازمة للشرطية الميزانية فلا تستدعي وقوع المعلق ولا تفضي اليه ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب أهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع الى ملزومية الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجبه فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية أبي قدس سره ان هذا انما يدل على أن الجزاء وحده ليس سببا و يجوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا لصدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون أهلا للتصرف

* الشبه

* الشبهة الاولى لمن ذهب الى أنه للندب أنه لابد من تنزيل قوله افعل وقوله أمرتكم على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه * الاول أن هذا استدلال والاستدلال لا مدخل له فى اللغات وليس هذا انقلا عن أهل اللغة ان قوله افعل للندب * الثانى انه لو وجب تنزيل الالفاظ على الاقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الاباحة والاذن اذقد يقال أذنت لك فى كذا فافعله فهو الاقل المشترك أما حصول الثواب بفعله فليس بمعلوم كلزوم العقاب بتركه لاسيما على مذهب المعتزلة فالمباح عندهم حسن ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه ويأمر به وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع ولم يذهبوا اليه * الثالث وهو التحقيق أن ماذكروه انما يستقيم أن لو كان الواجب ندبا وزيادة فتسقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الاصل وليس كذلك بل يدخل فى حد الندب جواز تركه فهل تعلمون أن المقول فيه افعل يجوز تركه أم لا فان لم تعلموه فقد شككتم فى كونه

عند وجود الشرط كما اذا جن أو عرض عارض آخر واذا كان السبب هو الكلام الشرطى فمعنى بطلان سببيته ان أنت طالق تبطل سببيته بسبب الشرط فى عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل مانعا عن الحكم فمعناه أن أنت طالق كان سببا ومفضيا الى وقوع الطلاق لولم يمنعه الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم وقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت أن الملك لا يشترط لانعقاد سببية هذا المعلق ودونه خرط القتاد فتدبر ولك أن تقول السبب ما يفضى الى وجود المسبب ومن البين أن مجموع الشرط والجزاء انما يفيد حكما تعليقيا بلزوم أحدهما للآخر وأما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيده فليس له افضاء حتى يكون سببا نعم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء فحينئذ يفضى الى المسبب فاذا قال ان دخلت فأنت طالق فلم يوجد منه الا الحكم بالملازمة بينهما فليس هو مطلقا الآن بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شئ يكون تصرفا عند وجود الشرط بحكم الشرع وهذا أى صيرورة شئ وجد منه تصرفا لا يقتضى قيام الاهلية حينئذ بل بعد كونه أهلا وقت وجود ذلك الشئ كيف الجنون لا ينافى كونه مطلقا ولا معتقا انما ينافى صحة التكلم ولا اعتبار لكلامه حال الجنون وههنا التكلم كان وقت الافاقة وصيرورته تطليقا عنده بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه كلام وليس تطليقا فى الحال فلا يقتضى قيام الاهلية وانما يصير تطليقا عند الشرط وهو الملك وحينئذ لا مانع من الصحة (فافهم) وقد وقع ههنا نوع من الاطناب وانما آثرناه لانه كان من مزال أقدام الراسخين فتثبت لعله لا يتجاوز الحق عما أفدناك وعلى الله التكلان فانه عليم بأحكامه (واستدل أولا السببية) انما تكون (بالتأثير فى المحل) لان السبب التصرف عن الاهل مضافا الى المحل (ومن ثم لم يكن بيع الحر سببا) لالك لفقدان المحل (والتعليق يمنع ذلك) التأثير فلا سببية (أقول يتجه) اليه (منع المنع) أى منع منع التعليق التأثير فانه يجوز أن لا يمنع التأثير بل انما يؤخر الحكم لا غير كيف وهل هذا الا اعادة الدعوى وفيه نظر فانه منع مقدمة مدللة فى الكشف وذلك لان الشرط انما دخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تأثير قبله كيف واذا قال ان دخلت فطالق لم يقصد الا التطليق عند الدخول لا فى الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية أى قدس سره أولا بان السبب ليس أنت طالق بل مجموع الشرط والجزاء وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق فى الحال وقد خرج عن السببية باقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت أنه لا يصلح للسببية فتذكر وثانيا سلمنا أن الجزاء وحده سبب لكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرقة لا الايقاع من قبل الزوج وان ادعى فهو ممنوع لابد من شاهد بل بهذا تصير المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول وان لم تكن هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التأثير هذا كلام متين لكن لك أن تقول ان ليس التطليق الامفاد أنت طالق لاسيما على رأى الشافعية واذا علق صار التطليق معلقا أيضا لا وقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم يبق له تأثير أصلا وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالقا عند الدخول الا أنه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التطليق الضرورى منه اياها كما أنها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق تطليق الزوج وأما كونها بتلك الحيثية بالتطليق الموجود الآن فباطل لأنه معلق بعد فتدبر ولك أن تثبت منع التعليق التأثير بانه انما يفيد الحكم بلزوم أحدهما للآخر فقط لا ثبوت شئ فى نفس الامر فلا تأثير له فى الوقوع ولا افضاء وحينئذ لا يتجه اليه المنع فافهم (وأورد) على الدليل انه اذا كان

ندبا وان علمتموه فمن أين ذلك واللفظ لايدل على لزوم المأثم بتركه فلايدل على سقوط المأثم بتركه أيضا فان قيل لامعنى لجواز تركه الا أنه لاحرج عليه فى فعله وذلك كان معلوما قبل ورود السمع فلايحتاج فيه الى تعريف السمع بخلاف لزوم المأثم قلنا لايبقى لحكم العقل بالنفى بعد ورود صيغة الامر حكم فانه معين للوجوب عند قوم فلا أقل من احتمال واذا احتمل حصل الشك فى كونه ندبا فلاوجه الا التوقف نعم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول انه منهى عنه محرم لانه ضد الوجوب والندب جميعا ﴿ الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فانتهوا ففوض الامر الى استطاعتنا ومشيئتنا وجزم فى النهى طلب الانتهاء قلنا هذا اعتراف بانه من جهة اللغة والوضع ليس للندب واستدلال بالشرع ولايثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صحت دلالته كيف ولادلالة له اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فاتقوا الله ما استطعتم وكل ايجاب مشروط بالاستطاعة وأما قوله فانتهوا كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فانتهوا صيغة أمر وهو

التعليق مانعا عن تعلقه بالمحل (فيجب أن يلغو كالتنجيز فى الاجنبية) يلغو لعدم مصادفة المحل وكبيع الحر يلغو (وأجيب بأن المرجو بعرضة السببية) فيفيد عند ذلك فلا يلغو (و يلغو كطالق ان شاء الله) أى مثله وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط (و) استدل (ثانيا السبب بدونه) أى بدون الحكم (كالكل بدون الجزء) لكونه ملزوما وماله مثله ووجود الكل بدون الجزء باطل فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم منتف بالاتفاق فالسبب كذلك وفيه نظر اذ ملزومية السبب للمسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجزء والأولى أن يقال ان الاصل فى السبب أن يلزمه الحكم لكونه طريقا اليه الا لدليل خارجى كالنفاس لاداء الصوم فههنا أيضا يبقى على الاصل ما لم يدل دليل على التخلف ولادليل فتأمل فيه (وأورد البيع بالخيار و) التطليق (المضاف كطالق غدا) فانهما سببان والحكم وهو الملك فى البيع ووقوع الطلاق فى المضاف قد تأخر لمانع الخيار والتقييد وربما يوردان على الدليل الأول أيضا بانهما انما يصيران سببا اذا لاقيا المحل وأثرا فيه والخيار والتقييد منعا عن ذلك والحق أنه لايرد على الدليل شئ منهما فانا انما ادعينا منع التعليق التأثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شئ فى نفس الأمر ولاتعليق ههنا وانما هو تقييد ومفاده تحقق هذا المقيد فى نفس الأمر ففيه افضاء وتأثير غاية ما فى الباب أن الأثر لايوجد الاحين وجود القيد فافهم (وأجيب عن الأول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة) لدفع الغبن والقياس يقتضى لزوم العقد (وهى) أى الضرورة (بقدر الحكم) فقط فالحكم يتعلق به وأما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه يوجب تعلق الحكم أيضا بدون العكس والقياس يأبى عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل (و) أجيب أيضا (بان الشرط يعلى لتعليق ما بعده كما قيل فاتبك على أن تأتينى يعنى ان أتيتك أتتنى) وانما كان المعلق ما بعده وهو الخيار (فالبيع منجز وانما المعلق الخيار فى الفسخ) لوجود البيع فان قلت فلم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال (وتعليق الحكم انما هو لدفع الضرر) عمن له الخيار ولعلك تقول قد تقدم أن أنت طالق على ألف يعنى ان أديت ألفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بما بعدها والأولى أن يحذف عن الجواب حديث كون شرط على لتعليق ما بعده بل يقال البيع منجز انما الخيار فى الفسخ فان المقصود انى بعت ولى الخيار فى الفسخ بقرينة جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل الا باعتبار الاختلاف فى السند فافهم (و) أجيب (عن الثانى التعليق يمين وهو للاعدام) يعنى المقصود منه عدم وجود الشرط والا ترتب هذا المحذور (فلا يفضى الى الوجود) غالبا بل الى الكف فلا ينعقد سببا (وأما الاضافة فانها لتحقق المضاف) فان طالق غدا لافادة أن الطلاق متحقق فى الغد فالمقصود تحقق الطلاق فصار هذا التطليق فى الحال مفضيا الى الوقوع غدا فانعقد سببا (ورد بان اليمين قد يكون للحمل والحث) على وقوع الشرط لا للاعدام (كان بشرتنى بقدوم ولدى فأنت حر) فينبغى أن ينعقد سببا الا أن يقال لما لم ينعقد ما هو للمنع سببا لم ينعقد ما هو للحث أيضا لعدم القول بالفصل (وقد يفرق بالخطر) والشك (وعدمه) يعنى ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوك الوجود فلا يفضى الى الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا وأما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متحققا فيفضى الى تحقق ما قيد فينعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة أى اذا كان اليمين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو للاعدام والا فللحث وعلى هذا فالخطر يمنع المنع وهذا يخالف المعتبرات المنقول فيها هذا الكلام ولعله من خطأ الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد أن الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بأمر محذور والا فللحث ودعوى الاعدام عموما فى كل يمين غير

محتمل للندب «(شبهه الصائرين الى أنه للوجوب)» وجميع ما ذكرناه في ابطال مذهب الندب جار ههنا وزيادة وهو أن الندب داخل تحت الامر حقيقة كما قدمناه ولو حمل على الوجوب لكان مجازا في الندب وكيف يكون مجازا فيه مع وجود حقيقته اذ حقيقة الامر ما يكون ممتثله مطيعا والممتثل مطيع بفعل الندب ولذلك اذا قيل أمرنا بكذا حسن أن يستفهم فيقال أمر ايجاب أو أمر استحباب وندب ولو قال رأيت أسدا لم يحسن أن يقال أردت سبعا أو شجاعا لانه موضوع للسبع ويصرف الى الشجاع بقرينة وشبههم سبع * الاولى قولهم ان المأمور في اللغة والشرع جميعا يفهم وجوب المأمور به حتى لا يستبعد الذم والعقاب عند المخالفة ولا الوصف بالعصيان وهو اسم ذم ولذلك فهمت الامة وجوب الصلاة والعبادات ووجوب السجود لآدم بقوله اسجدوا وبه يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد قلنا هذا كله نفس الدعوى وحكاية المذهب وليس شيء من ذلك مسلما وكل ذلك علم بالقرائن فقد تكون للآمر عادة مع المأمور وعهد وتقترن به أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب

معقوله فتدبر (لكن يستلزم) هذا الفرق (عدم جواز تعجيل الصدقة فيما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان) لان قدوم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشرط فالتعجيل أداء قبل الوجوب (و) يستلزم (كون اذا جاء غد فأنت حر مثل اذا مت فأنت حر) لان مجيء الغد أمر متيقن كالموت فينعقد المعلق بالغد سببا للعتق في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب العتق فيهما (مع أنهم) يفرقون و(يجيزون بيعه في الأول دون الثاني أقول في الأول) وهو ما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان (العبارة للمعلية) لان الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر وانما يلحق من خارج (فيتحقق الايقاع) من الناذر فانعقد سببا (بخلاف التعليق) فان العبارة فيه لمجرد افادة اللزوم من غير نظر الى تحقق الطرفين أو أحدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وجود الملزوم فتدبر (و) أقول (في الثاني) وهو تعليق العتاق بالموت (التعليق سبب الآن للتدبير شرعا) وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضي اليه التعليق بالموت فهو السبب (لا المعلق) أي ليس السبب فيه المعلق وهو أنت حر للعتق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للعتق لعدم الافضاء وعدم دليل شرعي (بخلاف العتاق) وهو اذا جاء غد فأنت حر لأنه ليس سببا للعتاق شرعا ولا لتصرف آخر وقد بينا سابقا أن التعليق لا يصلح سببا للعتق لعدم الافضاء اليه واعلم ان مجيء الغد في اذا جاء غد مشكوك الوجود فان الشرط ليس الا مجيء الغد قبل موت العبد فانه هو الصالح لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما في اذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو مشكوك أيضا فينبغي أن لا ينعقد فالاشكال هكذا الا ما قرره المعترض وما قال المصنف وان كان دافعا له لكن بينا فيه كلام المحققين من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا انما اعتبر سببا الآن لعدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لأن وقت الموت معدم للملك وهو من شرط الاعتاق وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن أصل الايراد أيضا لكن أورد عليه الشيخ الهداد أن الثلث يبقى في ملك الميت و يفيد محلا لنفاذ الوصايا وهذا أيضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذه الموت وأنت لا يذهب عليك ان بقاء الملك للميت مما لا يعقل وأما نفاذ الوصية فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحياة وأثرها ان تمنع خلافة الورثة في الملك و يصير الموصى له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان لم يكن الموصى له مقابل في القرب فقط فهذه الوصية فيظهر أثره في آخر جزء من الحياة و يمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط لخصوصية فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم وبعد بقي خبايا في الزوايا والله أعلم بأحكامه (فافهم) الشافعية (قالوا أولا التعليق لمنع نزول المعلق) لا غير (كما في تعليق القنديل) فانه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله (والمعلق الحكم لأن ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق) وهو الحكم (لا الايقاع ضرورة و) قالوا (ثانيا لو لم يكن) المعلق بالشرط (سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط) فلم يقع الطلاق عنده (وهو باطل والجواب عنهما ما دريت لا يخفى) أما عن الأول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في أن سببه موجود الآن أم بعد تحققه اقتضاء اذ ليس في التعالي ايقاع أصلا لا انما هو بعد وجود الشرط واعلم انك تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فهذا القيد يقتضي الوقوع ففيه اقتضاء ان كان انشاء أو سبقه شيء فيه اقتضاء هو المخبر عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط و يقتضي

واسم العصيان لا يسلم اطلاقه على وجه الذم الا بعد قرينة الوجوب لكن قد يطلق لا على وجه الذم كما يقال أشرت عليك فعصيتني وخالفتني * الشبهة الثانية ان الايجاب من المهمات في المحاورات فان لم يكن قولهم افعل عبارة عنه فلا يبقى له اسم ومحال اهمال العرب ذلك قلنا هذا يقابله أن الندب أمر مهم فليكن افعل عبارة عنه فان زعموا أن دلالته قولهم ندبت وأرشدت ورغبت فدلالة الوجوب قولهم أوجبت وحتمت وفرضت وألزمت فان زعموا أنه صيغة اخبار أو صيغة ارشاد فأين صيغة الانشاء عورضوا بمثله في الندب ثم يبطل عليهم بالبيع والاجارة والنكاح اذ ليس لها الا صيغة الاخبار كقولهم بعت وزوجت وقد جعله الشرع انشاء اذ ليس لانشائه لفظ * الشبهة الثالثة ان قوله افعل اما أن يفيد المنع أو التخيير أو الدعاء فاذا بطل التخيير والمنع تعين الدعاء والايجاب قلنا بل يبقى قسم رابع وهو أن لا يفيد واحدا من الاقسام الا بقرينة كالألفاظ المشتركة فان قيل أليس قوله لا تفعل أفاد التحريم فقوله افعل ينبغي أن يفيد الايجاب قلنا هذا قد نقل عن الشافعي والمختار أن قوله لا تفعل

السبب هذا ان كان انشاء والا لا بد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك أن تجيب بأنا بينا سابقا أن الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين الشيئين انشاء كان أو اخبارا وهي لا تفضي الى وقوع الجزاء أو ايقاعه فلا تصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للمنع وأيضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو تنزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فانا من وراء المنع وأما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت أنه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فحكمها حكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدير فيه بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين أو اخبار عنه فتدبر وأما عن الثاني فبمنع الملازمة وهو ظاهر وشيد أركان الاستدلال بأن المتكلم لا صنع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده تقدير بمجرد اعتبار لا يصلح لابتناء الأحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير أهل بل مجنونا لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط أيضا فثبت الملازمة ولك أن تجيب عنه بأنه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شئ لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود فصار تطليقا عند وجود الشرط حقيقة والزوج مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطليقا انما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو أحسن شئ روي في الباب وفي رواية الحاكم عن أم المؤمنين عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وأبي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك ولا وفاء نذر الا فيما يملك ولا نذر الا فيما يبتغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة رحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك الروايات كلها في الدرر المنثورة قلنا أولا مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك وأما الايقاع فمسكوت عنه والكلام فيه والأول متفق بيننا وبينكم ولو سلم أن المراد الايقاع فالمراد التنجيز كيف وليس التعليق عندنا طلاقا ولا ايقاعا له فليس داخلا فيه وهو ظاهر واستند بأن من حلف لا يطلق نساءه فعلق الطلاق بشئ لا يحنث ولو كان طلاقا حنث فعلم أنه لا يسمى طلاقا واعترض بأن مبنى الأيمان على العرف والعرف فيه أن لا يطلق تنجيزا وهذا ليس بشئ فانه قد مر أن العرف مخصص فيخص الحديث لو سلم شمول الطلاق له فافهم ثم هذا الحمل مأثور عن الزهري والشعبي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تأويل الحديث بهذا النمط وروى ابن أبي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل أيضا عن سعيد بن المسيب وعطاء وحماد بن أبي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم أتزوج فلانة فهي طالق قال طلق فيما لا يملك وبما رواه أيضا عن أبي ثعلبة قال قال لي عمر اعمل لي عملا حتى أزوجك ابنتي فقلت ان أتزوجها فهي طالق ثلاثا ثم بدا لي أن أتزوجها فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسألته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق قبل النكاح وفي التلويح نسب الى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا اليمين ولا يتوجه هذا الجواب حينئذ وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التأويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن

متردد بين التنزيه والتحريم كقوله افعل ولو صح ذلك في النهي لما جاز قياس الامر عليه فان اللغة تثبت نقلا لا قياسا فهذه شبههم اللغوية والعقلية * أما الشبه الشرعية فهي أقرب فانه لو دل دليل الشرع على ان الامر للوجوب لحملناه على الوجوب لكن لا دليل عليه وانما الشبهة الاولى قولهم نسلم أن اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الامر بالوجوب لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم قال فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وهذا لا حجة فيه لان الخلاف في قوله وأطيعوا قائم أنه للندب أو الوجوب وقوله فعليه ما حمل وعليكم ما حملتم أي كل واحد عليه ما حمل من التبليغ والقبول وهذا ان كان معناه التهديد والنسبة الى الاعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على أنه أراد به الطاعة في أصل الايمان وهو على الوجوب بالاتفاق وغايته هذا اللفظ عموم فنخصه بالاوامر التي هي على الوجوب وكل ما يتمسك به من الآيات من هذا الجنس فهي صيغ أمر يقع النزاع في انه للندب أم لا فان اقترن بذكر وعيد فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الامر خاصة

الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الأول أبو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد الوضاع وقال أحمد وابن معين كذاب وفي الأخير علي بن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف أحمد وأبو بكر القاضي شيخ السهيلي جميع الأحاديث وقال ليس لها أصل واذا لم يعمل بها مالك وربيعة والأوزاعي هذا وقالوا رابعا روى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سأل رجل عليا قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق فقال علي ليس بشيء وهذا انما يتمشى منهم بطريق الجدل والا فقول الصحابي ليس بحجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطا أن سعيد بن عمر بن سليم الزرقي سأل قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته كظهر أمه ان هو تزوجها فأمره عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في فتح القدير وأما الجواب بأن أهل الحديث قالوا لم يلاق الحسن أمير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشيء فانهم شهداء على النفي وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة فعدم اللقاء بعيد ثم أصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلا لا ريبة في اتصاله وملاقاته والطعن فيهم لا يجترئ عليه مسلم ويضحك منه عقلاء الصبيان وأيضا قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواة كلهم أولياء أصحاب كرامات وبالجملة الشك فيه زلة عظيمة فافهم وأما ايراد الجواب بأن المرسل ليس بحجة فليس بوارد اذ مقصوده أنه ليس بحجة عند معارضة المسند وما عن أمير المؤمنين عمر مسند هذا وقالوا خامسا قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز قال ابن عباس أخطأ في هذا ان الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم ما اذا نكح ثم طلق قبل المس وتأويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ ولمعارضة قول ابن مسعود لا يقوم قوله حجة أيضا فافهم ولقد أطنبنا الكلام في هذه المسألة فانه مما زل فيه أقدام الراسخين والله أعلم بأحكامه

• ﴿تذنيب﴾ * (التعليق هل يبقى مع زوال المحلية) للملك (فزفر) يقول (نعم) يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فأبانها ثلاثا يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت (قياسا على الملك) يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مثله • (والعلماء الثلاثة) الامام أبو حنيفة وصاحباه قالوا (لا) يبقى له أن المعلق بالشرط ليس سببا في الحال انما السبب وقت وجود الشرط • وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق (أقول وهو) أي قول أئمتنا (الحق لان الشرط جزء أخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وانما يكون) الشرط جزأ أخيرا (ببقاء المحلية) والا فيتوقف على أمر زائد هذا خلف (فاذا انتفت المحلية انتفت الشرطية) فلم يبق المعلق به شرط وقوع الطلاق (تدبر) وفيه نظر هب أن الشرط جزء أخير لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وههنا أيضا كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط يوجد الطلاق من غير توقف على أمر آخر وأما توقفه قبل انعقاده سببا على الغير فلا يضر كما أنه يتوقف بعد الابانة بواحد على الملك واعترض مطلع الاسرار الالهية أبي قدس سره أن ارتفاع المحلية رأسا يمنع الشرطية كما في حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة وأما ارتفاع المحلية موقتا كما في المطلقة الثلاث فلا يوجب انتفاء الشرطية فقوله اذا انتفت المحلية انتفت الشرطية ممنوع ان أراد ما يعم الارتفاع الموقت وان أراد الارتفاع رأسا فمسلم لكن لا ينفع ثم أجاب بالبناء على مسئلة الهدم أن حل المحل قد ارتفع رأسا وهذا حل جديد

فان كان أمراعاما يحمل على الامر باصل الدين وما عرف بالدليل انه على الوجوب وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم فكل ذلك أمر بتصديقه ونهى عن الشك فى قوله وأمر بالانقياد فى الاتيان بما أوجبه * الشبهة الثانية تمسكهم بقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قلنا تدعون أنه نص فى كل أمر او عام ولا سبيل الى دعوى النص وان ادعيتم العموم فقد لا نقول بالعموم ونتوقف فى صيغته كما نتوقف فى صيغة الامر أو نخصصه بالامر بالدخول فى دينه بدليل أن ندبه أيضا أمره ومن خالف عن أمره فى قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واستشهدوا واشهدوا وأمثاله لا يتعرض للعقاب ثم نقول هذا نهى عن المخالفة وأمر بالموافقة أى يؤتى به على وجهه ان كان واجبا فواجبا وان كان ندبا فندبا والكلام فى صيغة الايجاب لا فى الموافقة والمخالفة ثم لا تدل الآية الا على وجوب أمر الرسول عليه السلام فاين الدليل على وجوب أمر الله تعالى * الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة باخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا

حادث ابتداء فان الزوج الثانى محلل عندنا هذا لا يخفى متانته لكن لو رجع وقيل ان ارتفاع المحلية بحيث لا يأبى مجىء حل آخر لا ينافى الشرطية لم يبعد فالأولى فى الاستدلال لهم أن الظاهر أنه ما علق الا ما فى ملكه وهو لم يملك حال التعليق الا الثلاث وقد بطلت بالتنجيز فلم يبق معلقا وأما الطلقات الثلاث المملوكة بعد التحلل فلم تكن داخلة فى الطلاق المعلق فتدبر ۞ (ومنها مفهوم الغاية قال به القاضى) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (أيضا) كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط (والمشهور) فى تفسير مفهوم الغاية (أنه نفى الحكم فيما بعد الغاية فقالوا) فى الاستدلال (لو لم يكن) مفهوم الغاية مفهوما (لم تكن الغاية غاية) اذ لو تناول الحكم لما بعدها لم يكن الحكم منتهيا اليها (وقيل النزاع فى نفس الغاية) فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها ومن لا فلا (لا فيما بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة) كيف وقد مر الخلاف فى أن الغاية هل تدخل فى حكم المغيا (وأيضا) غاية ما لزم منه انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسى و (انقطاع الحكم النفسى بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعكم) فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم فى الواقع (وأيضا) نسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن (لا يلزم المفهومية لجواز أن يكون) هذا النفى (اشارة كما هو قول مشايخنا) الكرام من الامام فخر الاسلام وشمس الأئمة ومن تبعهما وتحقيقه أن مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة والمفهوم انما يلزم لو كان مقصود المتكلم ولو فى الجملة فافهم ۞ (ومنها مفهوم العدد) وهو نفى الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه (كقوله) تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم (ثمانين جلدة) فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين (واختلف الحنفية فيه) (فمنهم منكر) له كالامام فخر الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما (كالبيضاوى) وامام الحرمين والقاضى أبى بكر كلهم من الشافعية ونفى الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والاصل عدم ايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (ويؤيده الزيادة على الخمس الفواسق) المذكورة فى حديث خمس من الدواب ليس على المحرم فى قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة رواه الشيخان (كالذئب) فعلم أن حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا التأييد انما يتم لو لم يكن الذئب داخلا فى الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب وأما جواز قتل الكلب العقور فلانه ليس من الصيد (ومنهم قائل) كالطحاوى وقال الشيخ أبو بكر الرازى قد كنت أسمع كثيرا من شيوخنا يقولون فى المخصوص بالعدد يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا فى التقرير كذا فى الحاشية (ويؤيده ما فى الهداية ردا على الشافعى) رحمه الله تعالى فى اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية (القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد هذا) وانما يتم التأييد لو لم يكن الزاما قيل الرد غير تام لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة وأيضا لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر ۞ (ومنها مفهوم اللقب) وهو ثبوت الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب (والمراد ما يعم اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمنداد من المالكية) والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون اياه (للجمهور) أولا (أنه) طريق (متعين) لتعبير المحكوم عليه بالمنطوق لانه لولاه لاختل المنطوق وهو من أعظم الفوائد ولازم فى كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا جار بعينه فى الصفة

الاصل وليس شئ منها صريحا فمنها قوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته لوراجعتيه فقالت بأمرك يارسول الله فقال لا انما أنا شافع فقالت لا حاجة لى فيه فقد فهم أنه لو كان أمر الوجب وكذلك عقلت الأمة قلنا هذا اوضع على بريرة وتوهم فليس فى قولها الا استفهام انه أمر شرعى من جهة الله تعالى حتى تطيع طلبا للثواب أو شفاعة لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسها عليه فان قيل شفاعة الرسول عليه السلام أيضا مندوب الى اجابتها وفيها ثواب قلنا وكيف قالت لا حاجة لى فيه والمسلم يحتاج الى الثواب فلا يقول ذلك لكن اعتقدت أن الثواب فى طاعته فى الامر الصادر عن الله تعالى وفيما هو لله لا فيما يتعلق بالاغراض الدنيوية أو علمت أن ذلك فى الارجح دون ماندبت اليه فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أنها تمسكت فى الوجوب فعبرت بالامر عن الوجوب فأفهمت ومنها قوله عليه السلام لولا أنى أخاف أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة فدل على أنه للوجوب والا فهو مندوب قلنا لما كان قد حثهم على السواك ندبا قبل ذلك أفهم أنه أراد بالامر ماهو شاق أو كان قد أوحى اليه انك لو أمرتهم بقولك استاكوا لأوجبنا ذلك عليهم فعلمنا أن ذلك يجب بايجاب الله تعالى عند اطلاقه صيغة الامر ومنها قوله عليه السلام لأبى سعيد الخدرى لما دعاه وهو فى الصلاة فلم يجبه أما سمعت الله تعالى يقول استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم فكان هذا التوبيخ على مخالفة أمره قلنا لم يصدر منه أمر بل مجرد نداء وكان قد عرفهم بالقرائن تفهيما ضرو ريا وجوب التعظيم له وأن ترك جواب النداء تهاون وتحقير بأمره بدليل أنه كان فى الصلاة واتمام الصلاة واجب ومجرد النداء لا يدل على ترك واجب بل يجب تركه بما هو أوجب منه كما يجب ترك الصلاة لانقاذ الغرقى ومجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الاقرع بن حابس أحجنا هذا العامنا هذا أم للأبد فقال عليه السلام للأبد ولو قلت نعم لوجب فدل على ان جميع أوامره للايجاب

والشرط كما عرفت (و) للجمهور ثانيا (لزوم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) على تقدير ثبوت مفهوم اللقب فان مفهومه ليس غيره رسول الله وهو رسول الله وهو كفر (و) لزوم كفر من قال (زيد موجود) فان مفهومه ليس غيره موجودا (ظاهرا) المعنى ان الكفر بحسب ظاهر العبارة (قيل وقع الالزام به للدقاق ببغداد وللجدال) فيه (مجال) فان المفهوم ظنى وأضعف من المنطوق لاسيما المحكم فيضمحل عند معارضة المنطوق والمحكمات دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى وانما كان هذا جدلا لأنه يلزم أن يكون كفرا مع قطع النظر عن معارضة امر آخر والتزامه شنيع جدا وأيضا قد خوطب بهذا القول المشركون أولا وأمروا بتصديقه ولم يكن حينئذ المحكمات فحينئذ يكون هذا الكلام مجهلا فافهم (واستدل لو كان) المفهوم (حقا لكان القياس باطلا) لأنه مشاركة فى عين حكم المنطوق فيضاده المفهوم (وأجيب شرطه عدم المساواة) فى الجامع (لانعدام الموافقة) فى الحكم (فلا يجامع) المفهوم (القياس) فليس محل القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس (واعترض أولا كما فى شرح الشرح لو صح) الجواب (لكان كل قياس مفهوما موافقا) (والثابت به ثابتا بالنص) وهو خلف (وثانيا كما قيل المعتبر فى القياس مطلق المساواة) والشركة (ولا ينافى ذلك كون المعنى أشد مناسبة للاصل) و يكون فى الفرع أقل مناسبة وهذا ليس دلالة النص فى شئ لأن ثبوت الحكم حينئذ ليس جليا فهو قياس (فحينئذ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف أقول التحقيق أن بناء) مفهوم (المخالفة على عدم الفائدة أصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو الموافقة اصطلاحا أو خفية وهو القياس) فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفائها (فحيث قالوا الشرط) للمفهوم (عدم الموافقة أرادوا أعم لغة أو دلالة أو قياسا) فقد ظهر أن محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة (وحينئذ) الاشكالان (يندفعان فافهم) وهذا بعينه ما قال فى التلويح ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة فى علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس وهذا غير واف لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فى المجتهد ولم يتقيد فالمفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر أدق فلا تكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوصا يبطل بالكلية وهذا الحجة تبطل سائر أقسام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على أبى مطلع الاسرار الالهية قدس سره فأفاد أن مذهبهم أن المفهوم مدلول للكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو قوى عن المفهوم فيقدم عليه للتعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا الاظهر كونه مدلولا للكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارات أكثر معتبراتهم تأبى عنه فانهم قالوا الشرط عدم الفوائد بأسرها سوى المفهوم وعدوا منها الدلالة والقياس فتدبر مثبتو مفهوم اللقب (قالوا و) قال (خصمه ليست أمى زانية يتبادر منه

قلناقد كان عرف وجوب الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وبامور أخر صريحة لكن شك في أن الامر للتكرار أو للمرة الواحدة فانه متردد بينهما ولوعين الرسول عليه السلام أحدهما التعين وصار متعينا في حقنا ببيانه فعنى قوله لوقلت نعم لوجب أي لوعينت لتعين * الشبهة الرابعة من جهة الاجماع زعموا أن الأمة لم تزل في جميع الاعصار ترجع في ايجاب العبادات وتحريم المحظورات الى الاوامر والنواهي كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة وقوله ولا تقربوا الزنا ولا تأكلوا الربا ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم ولا تقتلوا أنفسكم ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وأمثاله والجواب أن هذا وضع وتقول على الأمة ونسبة لهم الى الخطا ويجب تنزيههم عنه نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الامر للوجوب وانما فهم المحصلون وهم الاقلون ذلك من القرائن والأدلة بدليل انهم قطعوا بوجوب الصلاة وتحريم الزنا والامر محتمل للندب وان لم يكن موضوعاله والنهي يحتمل التنزيه وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم الا كقول من يقول الامر للندب بالاجماع لانهم حكموا بالندب في الكتابة والاستشهاد وأمثاله لصيغة الامر والأوامر التي حملتها الأمة على الندب أكثر فان النوافل والسنن والآداب أكثر من الفرائض اذ مامن فريضة الا ويتعلق بها وباتمامها وبآدابها سنن كثيرة أو نقول هي للاباحة بدليل حكمهم بالاباحة في قوله فاصطادوا وقوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وان كان ذلك للقرائن فكذلك الوجوب فان قيل وما تلك القرائن قلنا أما في الصلاة فمثل قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض الى غير ذلك وأما الزكاة فقد اقترن بقوله تعالى وآتوا الزكاة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الى قوله فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ·

نسبته) أي نسبة الزنا (الى أمه ولذا وجب الحد) حد القذف (عند) الامامين (مالك وأحمد قلنا) هذا الانفهام (بالقرينة) الجزئية في خصوص هذا التركيب (لا باللغة) حتى يلزم في كل لقب على أن هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى أمه أو أم كل أحد وهو ليس منفهما البتة قالوا ثانيا فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من أجلة أهل اللسان ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسل لا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم الامام أبو حنيفة من حديث اليمين على من أنكر عدم اليمين على المدعي لان المعنى كل يمين على من أنكر وانما أوجب الأئمة الاربعة الغسل من الاكسال بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام اذا جلس الرجل بين شعبها الاربع وجهد فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن ابن عباس ‹ (مسئلة انما *) لفظ (انما كان وما كافة) زائدة فليس فيه اثبات ونفي (كقوله عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام انما الربا في النسيئة) وليس المقصود حصر الربا فيها بل قد يكون في الفضل أيضا (ونسبه في البديع الى الحنفية دون التحرير) وفيه نسب للحنفية عدمه فانما زيد قائم كانه قائم وقد تنكر منهم نسبته وأيضا لم يجب أحد من الحنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية في الوضوء بل تقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيحة لكن في التأييد نظر فانهم انما لم يجيبوا بمنع افادتها الحصر لأن مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر (وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل تفيد الحصر) أي حصر ما يلي انما متأخرا فيما بعده فتفيد النفي والاثبات (فقيل) هذا الحصر (منطوق) لما هو موضوع له وهو مختار التحرير (وقيل مفهوم) فليس موضوعا (قالوا) أي القائلون بالحصر (أولا ان ان للاثبات وما للنفي) فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر (وهو) فاسد (كما ترى) فان ما زائدة زيدت لابطال عمل ان ولم يعهد في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي (و) قالوا (ثانيا) قوله عليه وآله الصلاة والسلام (انما الولاء لمن أعتق) يفيد نفي الولاء لغيره وسبق أيضا كذلك على ما يشهد به قصة نزوله (قلنا) لا نسلم افادة انما نفي الولاء عن غيره (بل) يفهم (من العموم) لأنه اذا كان كل افراد الولاء لمن أعتق لم يبق ولاء يكون لغيره (فان قلت يجوز الاشتراك) في الولاء (كملكية الدار) فيصح ان الولاء له في الجملة (قلت الظاهر) من هذا الكلام (الاستقلال) أي استقلال مملوكية الولاء (وما للغير ليس له) عرفا (كما يقال ملكية الدار لزيد يأباه ملكية عمرو ظاهرا) حتى لو أقر بها زيد لا يسمع اقراره بعده لعمرو وانما ذلك لفهم الاستقلال فافهم (وأما مثل العالم زيد)

وظهورهم وأما الصوم فقوله كتب عليكم الصيام وقوله فعدة من أيام أخر وايجاب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل ورد فيهما تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تحصى فلذلك قطعوا به لا بمجرد الامر الذي منتهاه أن يكون ظاهرا فيتطرق اليه الاحتمال ((مسئلة)) فان قال قائل قوله افعل بعد الحظر ماموجبه وهل لتقدم الحظر تأثير قلنا قال قوم لا تأثير لتقدم الحظر أصلا وقال قوم هي قرينة تصرفها الى الاباحة والمختار أنه ينظر فان كان الحظر السابق عارضا لعلة وعلقت صيغة افعل بزواله كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه الى ما قبله وان احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب واباحة لكن الاغلب ماذكرناه كقوله فانتشروا وكقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فادخروا أما اذا لم يكن الحظر عارضا لعلة ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل

التردد بين الندب والاباحة ونزيد ههنا احتمال الاباحة ويكون هذا قرينة تزيد هذا الاحتمال وان لم تعينه

اذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما اذا لم ترد صيغة افعل

لكن قال فاذا حللتم فانتم مأمورون بالاصطياد فهذا يحتمل الوجوب والندب

ولا يحتمل الاباحة لانه عرف في هذه الصورة وقوله أمرتكم بكذا

يضاهي قوله افعل في جميع المواضع الا في هذه

الصورة وما يقرب منها

((تم الجزء الاول من المستصفى ويليه الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الامر ومقتضاه))

أي فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر جزئيا من جزئياته (ولا عهد) ثمه (فقيل لا يفيد الحصر أصلا) لا مفهوما ولا منطوقا (وقيل) يفيد وهو (منطوق وهو الحق لكنه اشارة) فان معناه العالم عين زيد على طريق الحمل الاولى كما ذكر عبد القاهر فيما اذا كان الخبر معرفة أو كل العالم زيد وعلى كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد (وقيل) الحصر (مفهوم) لكن على هذا يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب (قيل) هو الحق (للقطع بانه لا نطق بالنفي أصلا أقول) لا نسلم أنه لا نطق بل (يكفي للاشارة اللزوم عقلا) وهو متحقق كما بينا (لنا لو لم يفد) الحصر (لكان كل عالم زيدا اذ لا ترجيح) للبعض دون البعض فلا يصح العهد فيتعين الاستغراق لتقدمه على ماسوى العهد (وما في المختصر أنه يلزم مثله في العكس) أي في زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا (فندفع) لان المدعى غير متخلف وان عم الدليل (اذ أئمة المعاني مصرحون بالمساواة) بينهما (فانما وجه الفرق على الفارق) بينهما لا علينا وقد يجاب بالفرق بانه يمكن فيه العهد لتقدم جزئي من جزئياته فتأمل فيه (وقد يقال) في الجواب (الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة به) فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر (واذا وقع مسندا) كما في التأخير (قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول) ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد الحصر فافترقا (كذا في شرح المختصر ورد بأن الفرق) المذكور (انما هو في النكرة) الواقعة خبرا (دون المعرفة قيل) في جواب الرد (قد تقرر) في غير هذا الفن (أن المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة أو نكرة أقول التحقيق) ههنا (أن مناط الحصر) فيه (هو حمل هو هو) أي الاولي (لا الشائع) اذ محصله ثبوت شئ للموضوع ولا ينافي الثبوت للغير (والنكرة) الواقعة خبرا (ظاهرة في الثاني) فلا تفيد الحصر (والمعرفة) الواقعة خبرا ظاهرة (في الاول) فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه أو مسندا (وهذا لا ينافي ما تقرر) فان ما تقرر أن المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الاولي (على أن الحق هو الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق على الذات) (دون الذات) وقد حقق في السلم ونحن أيضا فصلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام (ثم افادة تقديم ما حقه التأخير الحصر) نحو اياك نعبد (وتفصيل أنواعها مع ما فيها من الاختلاف مذكورة في علم المعاني) فلا نذكره (هذا تمت مقالات المبادي بفضل ولي التوفيق والأيادي)

أي النعماء الحمد لله الذي يسر لنا شرح المبادي والمرجو من المفيض أن يوفقنا لشرح المقاصد اللهم اشرح

لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني واحشرني في محبي سيد الاولين وسيد الآخرين

شفيع المذنبين وأنلني شفاعته يوم الدين صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين

((تم الجزء الاول من فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ويليه الجزء الثاني في الكلام على الأصول الاربعة الكتاب والسنة الخ))



